AGAPE
7

Dei Verbum religiose audiens (DV 1)

"Conócete a ti mismo" (FR 1); "El hombre es capaz de Dios" (CEC 27)
"La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre" (FR 15)
"El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado.
Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre" (GS 22)
"Dios, que habló en otros tiempos,
sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado;
así el Espíritu Santo,
por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia,
y por ella en el mundo entero" (DV 8)
"La Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales,
forman una realidad compleja
constituida por un elemento divino y otro humano.
Por esa profunda analogía se asimila al misterio del Verbo encarnado...
Esta es la única Iglesia de Cristo,
que en el Símbolo confesamos: una, santa, católica y apostólica" (LG 8)
"Todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana
en el tiempo de su peregrinación terrena,
deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación',
que manifiesta y realiza al mismo tiempo
el misterio del amor de Dios al hombre" (GS 45)
"La Iglesia es más creíble si da testimonio con la propia vida" (*Sínodo* 1985)
"Se repite en el mundo la situación del *Aerópago de Atenas*, donde habló san Pablo.
Hoy son muchos los 'areópagos', y bastante diversos;
son los grandes campos de civilización contemporánea
y de la cultura, de la política y de la economía" (TMA 57).

SALVADOR PIÉ-NINOT

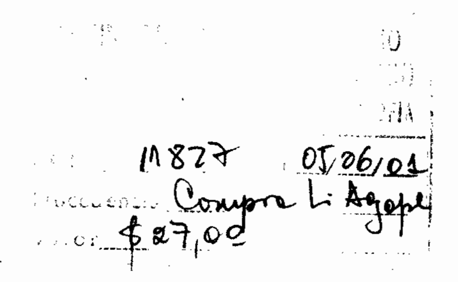
LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

"Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)

Edición nueva
Cuarta edición totalmente renovada y actualizada del *Tratado de Teología Fundamental* ([1]1989; [2]1991; [3]1996)

SECRETARIADO TRINITARIO
F. Villalobos, 82. 37007 SALAMANCA

A mis padres,
Ricard (†) y Joaquima (†),
testigos de esperanza cristiana



Nueva edición, 2001

Cuarta edición totalmente renovada y actualizada
del *Tratado de Teología Fundamental* 1989; ²1991; ³1996

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Barcelona

Filiberto Villalobos, 82
37007 SALAMANCA (España)
secretrinitario@planalfa.es
www.aecae.es/secretrinitario

ISBN: 84-88643-66-7
Depósito legal. S. 110-2001

Imprime: IMPRENTA CALATRAVA, Soc. Coop.
Políg. Ind. "El Montalvo". Teléfono y fax 923 19 02 13. 37008 Salamanca

Prefacio a la nueva edición

"Qui se'ns dreçà dins el vas nou,
quan més silenci estén la nit?
Dones fidels varen vetllar
i just a l'alba feien ja
camí, ben juntes en el plor.
fins el misteri del llindar" [1]
SALVADOR ESPRIU, *Setmana Santa*

"La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1 Per 3,15)" que presentamos es nueva, y representa la cuarta edición, totalmente renovada y actualizada, de nuestro "Tratado de Teología Fundamental" [1989/²1991/³1996], que en sus sucesivas ediciones tan sólo amplió los apéndices, y cuya recepción ha sido muy positiva entre los especialistas [2]. De hecho, después de la publicación de la primera edición en el año 1989, la teología fundamental ha experimentado un importante progreso marcado por diversas nuevos puntos de referencia que se inician de forma particular con dos obras colectivas y representativas como son el manual alemán de diversos autores en colaboración, *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4 (1984-1988; ²2000),* y la síntesis promovida por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en el, *Dizionario di Teologia Fondamentale (1990; ²2000).* Posteriormente, ha tenido significativa resonancia el "Congreso Internacional de Teología Fundamental" organizado por la Universidad Gregoriana en 1995 y, de

1. ["¿Quién se nos irguió en un nuevo vaso, cuando mayor silencio se extiende en la noche? Mujeres fieles en vigilia, unidas en el llanto, al alba emprenden el camino, hasta el misterio del umbral"].

2. Cf. las recensiones de A. González Montes: *Salmanticensis* 36 (1989) 235-237; K.-H. Neufeld: ZKT 112 (1990) 112s.; R. Fisichella: Gr 72 (1991) 548-550; M. Gesteira: RET 41 (1991) 507-510; H. Verweyen: ThRv 88 (1992) 132-134; M. Antonelli: Sc Catt 122 (1994) 596s.; J. Doré: RSR 83 (1995) 481s. y la valoración en, H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie,* Düsseldorf ¹1991, 13.18.17.29s.490; Regensburg ³2000, 13.17.23.25s.370; H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* Darmstadt ²1996, 41.121, y M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie 4,* Tübingen-Basel ²2000, 333.401.

forma absolutamente relevante, la Encíclica de Juan-Pablo II, *Fides et ratio* en 1998, que con una temática claramente teológico-fundamental cita y describe explicitamente esta disciplina en, nº 67. Además, las reflexiones, congresos y publicaciones que se han desarrollado últimamente han comportando un importante relanzamiento de la teología fundamental, como talante teológico y como disciplina de frontera y de diálogo, lo cual, además, tiene significativas repercusiones eclesiales y pastorales, precisamente en los momentos en que iniciamos un nuevo siglo en un mundo que vive cada vez más la globalización y el pluralismo, con las nuevas interpelaciones que tal situación representa para la fe y su testimonio hoy.

La Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1Pe 3,15), que presentamos recoge nuestra reflexión que se inició hace años ya con la tesis doctoral sobre, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales (1971),* donde nos interrogamos sobre el trasfondo de la teología de la Palabra de Dios en el prólogo joanneo, constatando cómo hunde sus raíces en la sabiduría secular de los sapienciales, libros donde precisamente la expresión Palabra de Dios no aparece ni una sola vez, pero que son testimonio ya de un primer diálogo entre la fe cristiana y la experiencia humana. Posteriormente, gracias a nuestra docencia en la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona), profundizamos en el tema de, *La Revelación (1980),* y publicamos un primer esbozo de manual en nuestra lengua materna, *Donar raó de l'Esperança: esboç de teologia fonamental (1983).* Finalmente, y como una propuesta ya más completa, editamos el, *Tratado de Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1989).* Poco después, en 1992, comenzamos a colaborar como profesor de teología fundamental en la Universidad Gregoriana de Roma, colaboración que actualmente se manifiesta tanto en cursos de segundo y tercer ciclo, como en el curso institucional y en los "apuntes" titulados, *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione cristiana (1999).*

La Teología Fundamental, que presentamos, pues, en esta nueva edición, quiere proseguir el camino iniciado ya en su primera edición en el sentido de ser una propuesta de sentido para caminar, como apunta Salvador Espriu en el poema arriba citado, "hasta el misterio del umbral", tal como las mujeres en el día de Pascua. En efecto, éste es el objetivo último de la teología fundamental: mostrar cómo el cristianismo es una propuesta de sentido, digna de fe y creíble para el mundo de hoy, y así posibilitar que, tal como las mujeres y los discípulos a partir de aquel primer domingo, se pueda ser "testigo" del

Cristo "viviente" (Lc 24,5.23; Ap 1,18) y, por tanto, capaz de "dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15), del Dios revelado en Jesucristo y presente por su Espíritu en la Iglesia y en el mundo.

La forma concreta en la cual se articula *La Teología Fundamental* que presentamos refleja un enfoque claramente académico y, en este sentido, se multiplican las notas y las referencias bibliográficas ilustrativas que quieren ayudar a descubrir sus fuentes y a profundizar las perspectivas esbozadas. Por esto razón este tratado quiere continuar siendo punto de referencia informativo y bibliográfico actualizado. Con todo, la profunda reelaboración y ampliación que el texto ha sufrido en todos sus puntos –que justifican su pequeño cambio de nombre–, quiere mostrar más claramente el sentido de nuestras opciones y propuestas en el contexto de la teología fundamental contemporánea.

Así, en la *Introducción general* formulamos la identidad de la teología fundamental y la estructura que proponemos, teniendo presente su historia, los aportes decisivos del Vaticano I y, especialmente, del Vaticano II, así como las novedades de la Encíclica 'Fides et ratio', unido a la evolución de las recientes investigaciones. El *primer capítulo* se inicia con una novedosa reflexión sobre el adagio délfico "conócete a ti mismo", que la 'Fides et ratio' ha colocado como introducción, así como con la fórmula del hombre "capaz de Dios", relanzada recientemente por el 'Catecismo de la Iglesia Católica', para presentar después diversas formulaciones de la capacidad del hombre para escuchar la Palabra de Dios (B. Pascal, M. Blondel, K. Rahner, H.U. von Balthasar, P. Tillich, X. Zubiri, J. Alfaro, y H. Verweyen, éste último incorporado por primera vez). Por otro lado, la reflexión sobre el proceso creyente se presenta como prácticamente renovada –a partir de un análisis de los textos bíblicos tradicionales sobre la fe–, para posibilitar así una mejor articulación de la credibilidad como propuesta de sentido teológica, histórica y antropológica, verdadero eje de nuestra formulación específica de la teología fundamental. En el *segundo capítulo*, el tema de la Revelación se articula en torno a la importancia de una palabra universal y definitiva a partir de su comprensión histórica, así como con una detallada tractación del 'universale concretum' –antes sólo presente en la Cristología– con las tres preguntas teológico-fundamentales veritativas: ¿por qué una economía de la Revelación? ¿por qué un Dios encarnado? ¿por qué la Iglesia sacramento universal de salvación?, para concluir con un enfoque "sacramental" de los signos de la Revelación.

El *tercer capítulo*, la Cristología Fundamental, ha experimentado una importante remodelación a partir de la recepción de los nuevos estudios que comporta la llamada "Third Quest" acerca del Jesús histórico, lo que ha conllevado una reformulación tanto de los criterios de autenticidad como de los datos básicos para una vida de Jesús, con una notable ampliación y precisión en todos ellos. Sobre la Resurrección de Jesús se afrontan las cuestiones más vivas con un renovado enfoque hermenéutico y se ofrecen unos elementos de síntesis para la credibilidad a partir del testimonio pascual y del discernimiento de su realidad histórica, completado con un decálogo final y una guía de lectura de la narración de Emaús, como paradigma de comprensión tanto de la fe pascual de los primeros testigos como de los de hoy.

Finalmente, en el *cuarto capítulo* sobre Eclesiología Fundamental, el más extenso de todos, se ofrece un texto mayoritariamente nuevo aunque se confirma y acentúa, si cabe, la orientación decisiva hacia el testimonio –en clave de una "martiría significativa"–, como la "punta fina" de nuestro proyecto teológico-fundamental. Especialmente relevante es la reflexión sobre el "lugar" de la Iglesia en el acto de creer y la cuestión de la relación entre Jesús y la Iglesia. A su vez, ha sido actualizada todo lo referente a los "lugares teológicos", presentado ahora unitariamente como "la Escritura en la Iglesia" (Tradición, Magisterio, "sensus fidei", teología), y que expresan el testimonio apostólico fundante, y, para concluir, se reflexiona sobre el sentido de la visibilidad eclesial y la dialéctica entre la paradoja y el misterio propio de la Iglesia, y se ofrecen pistas sobre el camino de discernimiento de la credibilidad de la Iglesia a partir del testimonio de vida.

He aquí, pues, los grandes acentos y las novedades de *La Teología Fundamental* que ofrecemos en los inicios del año 2001. Ahora bien, esta obra no sólo refleja la docencia, la investigación y los intercambios científicos llevados a cabo durante estos años, sino también la compañía constante de un ministerio que nos ha comportado y comporta una entrañable experiencia pastoral. En efecto, desde los inicios de nuestra dedicación a la docencia hemos trabajado pastoralmente con estudiantes y universitarios –MUEC, profesores, amigos profesionales, Centro Abraham de los JJOO Barcelona '92, Blanquerna y Universitat Ramón Llull–, y ha sido con ellos que muchas de las cuestiones teológico-fundamentales han sido debatidas, compartidas y hasta sufridas. En este sentido, la misma "punta fina" de nuestro proyecto teológico-fundamental– "el testimonio, como signo eclesial de credibilidad"–, ha tomado cuerpo a partir de estas experiencias y, a

su vez, la docencia e investigación ha posibilitado encontrar elementos de su articulación y profundización. En definitiva, pues, estas dos tareas ministeriales, la docente y la pastoral, marcan el estilo de esta propuesta y manifiestan la perspectiva pastoral y eclesial de *La Teología Fundamental* que presentamos, que siendo fiel a su estatuto de "ciencia", quiere ser capaz aquí y hoy de atestiguar las palabras de Pedro: "dar razón de la esperanza"[3].

Barcelona, festividad de la conversión de san Pablo,
aniversario del anuncio del Vaticano II (año 1959),
25 de enero del 2001

3. Agradezco al profesor del centro de estudios teológicos de León, Juan-Carlos Fernández Menes, su colaboración en la corrección estilística del texto, así como la disponibilidad del Secretariado Trinitario con su director el P. Nereo Silanes para la edición de este texto.

Índice general

INTRODUCCIÓN GENERAL: LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL, HOY: IDENTIDAD Y ARTICULACIÓN

CAPÍTULO I
EL ACCESO DEL HOMBRE A LA REVELACIÓN: DE LA BÚSQUEDA A LA ACOGIDA DE LA PALABRA DE DIOS

CAPÍTULO III
CRISTOLOGÍA FUNDAMENTAL: JESUCRISTO Y EL HOMBRE: LA CREDIBILIDAD DE JESÚS DE NAZARET

Capítulo IV
LA IGLESIA: LA CREDIBILIDAD BASADA EN EL TESTIMONIO

INTRODUCCIÓN GENERAL

LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL, HOY: IDENTIDAD Y ARTICULACIÓN

INTRODUCCIÓN GENERAL
La teología fundamental, hoy: identidad y articulación

"dispuestos siempre a dar respuesta
a todo aquél que os pida razón de la (fe y)
esperanza que hay en vosotros": 1Pe 3,15

Ya desde los inicios del cristianismo la función apologética, tal como el texto de 1Pe 3,15 la interpreta, se comprende como un "dar respuesta" o "hacer apología", (en griego: *apología*), siendo una función propia del mismo testimonio de fe. "En realidad, las palabras 'razón' y 'respuesta' pueden expresar una explicación razonada a los interesados en el tema de la fe o la esperanza. Partiendo de la misión en la Iglesia antigua, que hay que imaginar en el período post-apostólico como contactos producidos en la convivencia de los cristianos con los no-cristianos, ese 'interrogatorio' a que se ven sometidos los cristianos en torno al fundamento de su conducta nueva y singular y de su 'bien obrar' (en lenguaje cristiano: la razón de la esperanza) se puede considerar como una situación relativamente normal"[1].

En este sentido es significativo el uso antiguo de este texto petrino, que se encuentra ya presente a finales del siglo II en las obras de Clemente de Alejandría, seguido poco después por Orígenes, que añade a la "esperanza" también la "fe" [*c. Celsum* VII,12], continuado por Eusebio y, más tarde, por Crisóstomo y Cirilo de Alejandría. Será san Agustín –y con él san Jerónimo– que tomará 1Pe 3,15 como referente para el mundo latino –también con el añadido sobre la "fe"– en su Carta *ad Consentium* que es como la primera obra "sistemática" sobre las relaciones entre fe y razón [*Ep.* 120]. La consagración teológica de tal texto se dará ya en pleno siglo XII, con el nacimiento de la escolástica[2].

1. N. Brox, *La primera carta de Pedro,* Salamanca 1994, 214-216.215.

2. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Paris [2]1948, 279-284 [Appendice II: La devise apologétique: *"De ea quae est in nobis fide... rationem reddere parati"* (1 Petr. III,15)]; P.G. Müller, *Apologetik*: [3]LThK 1 (1993) 836, que con razón,

Así, pues, la función apologética de la fe se puede constatar desde los inicios del cristianismo con muy diversas variantes[3]. Pero a pesar de ello, en el momento en que aparece la teología como ciencia en los siglos XII/XIII, tal función no se constituye en disciplina propia y específica en la "Summas Teológicas" aunque la preocupación por argumentar la fe y profundizar su relación con la razón ofrece puntos de referencia ineludibles[4]. Se trata de la etapa dorada de la "fides quaerens intellectum" (Anselmo, Tomás, Buenaventura...), desgraciadamente truncada a partir del nominalismo de G. de Occam (1285-1347), que la margina al considerarla como una *via antiqua* y, en cambio, opta por la *via moderna*, basada en el positivismo e historicismo de la fe. Sin duda, que tales presupuestos están en el trasfondo del duro rechazo posterior a la filosofía y teología natural por parte de Lutero "en favor de la fe", con la problemática que esto supuso para la primera apologética como tal nacida con la Contrareforma[5].

Así, pues, nos encontramos ante una disciplina –llamada originariamente "Apologética" y conocida también, y en general hoy, como "Teología Fundamental"–, que tiene como tal un historia reciente dentro de la historia de la teología, aunque sus contenidos no lo sean, al mismo tiempo que es una disciplina sacudida continuamente por diversos enfoques –filosóficos, hermenéuticos, linguísticos, bíblicos, dogmáticos, pragmáticos, pastorales, etc., ya que desde sus inicios tiene una clara vocación fronteriza y dialogal. De hecho, si estamos atentos a su historia más reciente nos daremos cuenta que sorprendentemente tal disciplina no recibió ni una sola mención en el Concilio Vaticano II (años, 1962-1965), como tampoco en las primeras normas de aplicación conciliar para la enseñanza teológica de 1968 (*Normae Quaedam*). No será hasta quince años después del Vaticano II que en un documento solemne, como es una Constitución Apostólica, la *Sapientia Christiana* (29.IV.1979), sucesora de la *Deus Scientiarum*

afirma que este texto es "wirkungsgeschichtlich besoderns relevant"; cf. otras referencias se verán en nuestro capítulo primero.

3. En el momento actual retorna el interés por conocer mejor la apologética antigua, cf. B. Pouderon/J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, con un significativo "postface" de J. Doré, *Apologétique ancienne et culture contemporaine*, 467-478; M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum,* Padeborn 2000, donde después de analizar los siglos I/V presenta una síntesis, 147-315.

4. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle,* Paris [3]1969, 33-52 ("Rhétorique sacrée et apologétique").

5. Cf. G. Larcher, *Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelater:* [2]HFTh 4: 231-241.

Dominus (14.V.1931), se hará una mención explícita de la "Teología Fundamental" como disciplina obligatoria, subrayando que debe tener en cuenta una dimensión de diálogo, tratando del ecumenismo, de las religiones no cristianas y del ateismo [nº 51][6].

Casi veinte años después la Encíclica *Fides et ratio* (14.IX.1998) le dedicará un largo parágrafo donde se describe la misión propia de esta disciplina con estas palabras: "la teología fundamental por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cf. 1 Pe 3,15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica... La teología fundamental debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad. Así, la fe sabrá mostrar 'plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad. De este modo, la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma'" [*Carta al Congreso Internacional de Teología Fundamental* de 1995; FR 67][7].

A fin de posibilitar un dibujo lo más aproximado posible en esta introducción general comenzaremos con un balance histórico, que va desde el nacimiento propiamente dicho de la disciplina llamada Apologética o Teología Fundamental, hasta la Encíclica *Fides et ratio* (año, 1998), analizando los dos concilios decisivos para esta disciplina: el Vaticano I (año, 1870) y el Vaticano II (años, 1962-1965). Este sumaria presentación, que en la mayoría de sus puntos tan sólo esbozaremos puesto que todos ellos serán analizados con detalle en los capítulos que siguen, concluirá con una propuesta sobre la identidad y la vertebración de "La Teología Fundamental", que ofrecemos y que servirán de pauta para los capítulos subsiguientes.

6. El texto de las "Ordinationes" de la *Sapientia Christiana* habla de la "Theologia fundamentalis, ratione habita quaestionum de oecumenimo, de religionibus non christianis atque de atheismo", nº 51 [*EV* 6: 1018s.]; cf. R. Latourelle, *Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II: Vaticano II. Balance*, 1047-1068.

7. Cf. nuestro, *La Encíclica "Fides et ratio" y la Teología Fundamental: hacia una propuesta:* Gr 80 (1999) 645-676.651, nº 19, con referencia bibliográfica a los comentarios publicados sobre su aportación a la teología fundamental.

A. BALANCE HISTÓRICO

I. Evocación histórica de esta disciplina[8]

El uso más antiguo de la expresión teología fundamental puede encontrarse ya a principios del siglo XVIII, aunque su formulación como tal disciplina no aparece hasta el siglo XIX, especialmente con el título de Apologética. A pesar de esto, conviene tener presente que la teología fundamental o apologética, tal como apareció en el curso del siglo pasado, hunde sus raíces más propias en el tratado de los "lugares teológicos" (*loci theologici*) de la fe y aún, en las "cuestiones disputadas" medievales especialmente referidas al análisis de la fe (*analysis fidei*), así como en las controversias eclesiológicas contra el luteranismo y calvinismo hacia el 1550 –con un testimonio claro en el *Catecismo Romano* de 1566 en su capítulo dedicado a las cuatro notas de la Iglesia– que posibilitó ya una apologética a dos niveles: el tratado *De Vera Religione* y, después, el *De Vera Ecclesia*[9].

8. Sobre la historia en general, cf. A. Dulles, *A History of Apologetics,* London 1971, complementaria de, *Revelation Theology: A History*, London 1969, y su voz, *Apologética*: DTF: 104-114; G. Ruggieri (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale I*, Genova 1987, 3-400, con amplio espacio a la historia desde el NT hasta hoy, con atención a las Iglesias del Oriente y a la teología protestante; de forma más sintética se da una excelente panorámica histórica en, W. Geerlings/G. Larcher/J. Reikerstorfer, *Apologetische und fundamentaltheologische Momente und Modelle in der Geschichte:* ²HFTh 4: 217-264, y R. Latourelle, *TF.Historia:* DTF: 1437-1448; R. Fisichella, *TF.Destinario:* DTF: 1448-1454; sobre la historia más propia del tratado, a partir del valenciano Luis Vives (1492-1540), cf. P. Graf, *Luis Vives, como apologeta: contribución a la historia de la apologética*, Madrid 1943; G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare: Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Mainz 1984, así como el artículo clásico de H. Bouillard, *De l'Apologétique à la Théologie Fondamentale*: Les quatre fleuves 1 (1973) 23-31; información precisa en las excelentes introducciones de H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* Darmstadt ²1996 (ampliada); *Fundamentaltheologie:* TRE 11 (1983) 738-752, y H. Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung,* Darmstadt 1996; también nuestros, *La Teologia Fonamental, avui*: RCatT V (1980) 479-502; *La identidad eclesial de la Teología Fundamental:* Gr 74 (1993) 75-99 y *La Encíclica 'Fides et ratio' y al Teología Fundamental: hacia una propuesta*: Gr 80 (1999) 645-676.

9. Cf. en este sentido, el estudio clásico de A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problem in der Scholastik des Mittelalters,* Freiburg 1962, 203, donde se encuentra la referencia a Heinrich Totting de Oyta (1378-1380), con un esbozo ya de la triple demostración clásica: religiosa, cristiana y católica; del mismo A. Lang, *H. Totting von Oyta,* Münster 1937; *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* München 1925 [=Hildesheim 1974], y *Loci theologici*: LThK 6 (1961) 1110-1112; cf. también, A. Gardeil, *Lieux théologiques*: DThC 9: 712-747; E. Haible, *Lugares teológicos:* SM 4 : 369-374; M. Andrés, *La Teología Española en el siglo XVI: II*, Madrid 1976, 396s.411-424, con un esquema de los lugares teológicos desde santo Tomás hasta Melchor Cano, pasando por Juan de Torquemada, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y Ambrosio de Salazar, y el más reciente estudio de J. Belda Plans, *La escuela de Salamanca,* Madrid 2000; una perspectiva más eclesiológica ha sido propuesta por M. Seckler en, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'* en, AA.VV., *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt (FS J. Ratzinger)*, St.Ottilien 1987, 37-65; *Loci theologici:* ³LThK 6 (1997) 1014-1016; sobre los momentos iniciales de la apologética: cf. Fr. de B. Vizmanos, *La Apologética de los autores postridentinos*: EE 13 (1934) 418-446, y su resumen en, *Teología Fundamental*, Madrid 1963, 41, donde escribe que "la ciencia apologética no nace sino mediado ya el siglo XVII"; G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937, 344s., concluye que surgió "à l'aube du XVIIe siècle, l'apologétique à deux degrés, le *De Ecclesia* étant désormais précédé du *De vera religione*"; de forma similar confirma así esta aseveración A. Antón, *El Misterio de la Iglesia: evolución histórica de las ideas eclesiológicas II*, Madrid 1987, 51: "en el siglo XVII se echan también los fundamentos de la división de la apologética en dos tratados: 1) *de vera Religione* dirigido a los no creyentes; 2) *de vera Ecclesia Christi*"; igualmente, J. Reikerstorfer, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*: ²HFTh 4: 242-264.



Con todo, el movimiento filosófico y cultural que representa la Ilustración en el siglo XVIII remueve los fundamentos del pensar teológico y prepara el "nacimiento" propiamente dicho, ya en el siglo XIX, de una nueva disciplina académica, ya sea con el nombre de teología fundamental, ya sea con el de apologética. En efecto, como consecuencia de la nueva situación espiritual, cultural y política de la Ilustración, en la cual el cristianismo y la religión dejaron de identificarse y éste pasó a ser algo particular con relación a la sociedad, a principios del siglo XIX la Apologética quedó constituida en una disciplina teológica autónoma. Y esto sucedió tanto en campo protestante, donde F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) fue el primero que habló de un prolegómeno apologético a toda la teología siendo el iniciador de la filosofía de la religión, así como por el fundador de la escuela católica de Tubinga y verdadero iniciador de la Apologética, J.S. Drey (1777-1853)[10]. Contemporáneamente en el Colegio Romano –la Universidad Gregoriana de aquél momento– G. Perrone S.J. (1794-1876) y la escuela romana, aislaron definitivamente la Apologética[11]. Pero

10. La escuela católia de Tubinga incluye "aquellos teólogos que, como discípulos de J.S. Drey siguen una línea de pensamiento común frente a la ilustración, al romanticismo y al idealismo... y quieren lograr una fundamentación de la fe cristiana por sí misma", escribe E. Klinger, *Tubinga, escuela de*: SM 6: 759-765.759; "la filosofía de Schelling y la de Hegel les pareció más apta que la escolástica para la investigación teológica que, al mimo tiempo, apoyada en la historia del dogma, redescubría la 'tradición viva' de la Iglesia", escribe E. Vilanova, *Historia de la Teología Cristiana III*, Barcelona 1996, 452-461.453; cf. L. Scheffczyk, *La Escuela de Tubinga* en, AA.VV., *Filosofía cristiana 1*, Madrid 1993, 86-107.

11. Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg 1962, y la síntesis de K.H. Neufeld, *La Scuola Romana* en, R. Fisichella (ed.), *Storia della Teologia 3,* Roma 1996, 267-283.

veamos con más detención el contexto del nacimiento de esta disciplina para comprender mejor su enfoque y características iniciales.

II. El contexto del nacimiento de esta disciplina: la Ilustración



La Ilustración se ha convertido en un término que no sólo indica una época (del siglo XVII hasta el XIX), sino también un movimiento histórico-cultural. Tal movimiento es concebido como el inicio de una transformación mundial, como una nueva época que intenta cambiar radicalmente el pensamiento y el actuar de los hombres, así como las instituciones estatales y sociales. De esta forma la historia de la humanidad es una historia del progreso y de libertad creciente, de ahí que razón y libertad configuran una fuerte alianza: la razón se pone como fin la libertad y ésta quiere vincularse sólo a la razón.

Con la Ilustración además el Occidente deja de ser inequívocamente cristiano y emergen tendencias de tipo "deistico" –es decir, un "dios" sólo natural–, y sucesivamente, tomas de posición filosóficas y científicas de talante ateo o al menos agnóstico. De esta forma se produce una gran fractura y contraposición entre el universo religioso, por una parte y, por la otra, el universo cultural en el cual, aún cuando permanece la referencia a la trascendencia, es prevalente el reclamo a la autonomía de la razón crítica. En este sentido, el título y la obra de E. Kant (1724-1804) es emblemática: *La religión dentro de los límites de la razón* (1793), como realización de la religión siguiendo la insistente invitación de la Ilustración: *Sapere aude*! (¡atrévete a pensar!, es decir, ¡ten el coraje de usar tu cabeza!), invitación que después asumirá un tono mucho más amenazador en las páginas del padre del ateismo de masa, L. Feuerbach (1804-1872).

Ahora bien, la crítica ilustrada en cuanto verificación de la condiciones de posibilidad de la revelación, del reconocimiento de su acontecer histórico y de determinación de su valor referido al conocimiento y relación con Dios, no tiene un significado exclusivamente negativo y destructor de la revelación, sino también un significado positivo. De hecho, las repercusiones de la moderna crítica de la religión y de la revelación sobre la autoconciencia de la fe cristiana son enormes, de tal forma que se puede decir que a causa, aunque no sea la última, de su insistencia que se ha reforzado el interés por la revelación. Así, junto con la crítica ilustrada aparecen los primeros tratados sistemáticos sobre la revelación, llegándose a crear una nueva disciplina: la Apologética de

la religión y de la revelación. De hecho, lo que interesa, tanto a la Ilustración como a la Revelación, es la iluminación, ya que ambos se reclaman a experiencias de "luz" y, al fin al cabo, a Dios como fuente de toda luz y, a su vez, ambos se comprometen en el servicio a la verdad, planteándose, pues, la cuestión permanente sobre la relación entre fe revelada y pensamiento ilustrado[12].

Nótese además el hecho de que la crítica iluminista del concepto de revelación se mueve en una relación de *odi et amo* ("odio y amor") en relación con el cristianismo, pasando con frecuencia de una posición inicialmente más reduccionista a un final más abierto, tal como atestiguan Fichte y Schelling y aún el mismo Kant. Esto evidencia con claridad la llamada "dialéctica" de la Ilustración, según la definición de M. Horkheimer y Th. Adorno[13], es decir, la necesidad intrínseca de su superación, aunque ésta puede realizarse y, de hecho se ha realizado, con resultados diversos y aún opuestos.

Por eso no es extraño que el paso hacia una nueva apologética fuera iluminado por la crítica de Kant[14]. Su dualismo entre la razón especulativa y la razón práctica llega a ser el eje filosófico para muchos apologetas del siglo XIX, especialmente protestantes. Muchos siguen su sugerencia de que la fe ha de basarse en la voz de la conciencia y en el sentido de obligación moral. El efecto más claro de esta reflexión fue el plantear la religión como distinta forma de conocimiento, disimilar a las ciencias puramente especulativas.

Para algunos apologetas eso llevó a un cierto fideismo, como imposibilidad de justificar el asentimiento de la fe por un proceso racional, sobre todo en el mundo protestante, así Kierkegaard y discípulos. Para otros, la influencia de la Filosofia crítica condujo a una apologética del corazón, como F.D. Schleiermacher en Alemania, S. Kierkegaard (1813-1855) en Dinamarca, S.T. Coleridge (1772-1834) en Inglaterra, F.R. de Chateaubriand (1768-1848) en Francia, basada en las aspiraciones del espíritu humano, iniciada ya por B. Pascal (1632-1662). Otros, finalmente, optaron por el intuicionismo o por algunas formas de pragmatismo religioso basadas en los postulados de la razón práctica, como los

12. Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana III*, 125-139; la síntesis de P. Coda, *Critica illuministica ed ermeneutica romantica della rivelazione:* Lat 61 (1995) 345-387, y M. Seckler/M. Kessler, *Die kritik der Offenbarung:* ²HFTh 2: 14-18.

13. *Dialéctica de la Ilustración (1969),* Buenos Aires 1971.

14. Cf. el filósofo de la religión M.M. Olivetti en la introducción a la edición italiana a, I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione,* Bari 1995, V-XLIVI, pone de relieve el influjo de esta obra en la teología católica más reciente especialmente en, E. Przywara, K. Rahner, I. Mancini, R. Schaeffler...

discípulos de Kant, G. Hermes (1775-1831), condenado más tarde por el Santo Oficio [DH 2738-2740], y el neo-kantiano protestante A. Ritschl (1822-1889).

III. Los fundadores de la nueva disciplina: J. S. Drey y G. Perrone

1) *Johann Sebastian Drey* (1777-1853), iniciador de la "Escuela católica de Tubinga", publica su, *Die Apologetik als Wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums 1-3* (1838-1848), que la concibe como una nueva disciplina ("neue Disciplin": vol.1: IV) que tiene como objetivo, tal como dice su título, la demostración científica de la divinidad del cristianismo. El nacimiento de esta joven disciplina, o al menos su nueva estructuración, era para Drey fruto de un "sentimiento general de su necesidad" (*allgemeinen Gefühl ihrer Notwendigkeit*: vol. 1: IV). Su articulación es triple: *Apologetik 1:* filosofía de la revelación; *Apologetik 2* : la religión en su evolución histórica hasta el cumplimiento en la revelación de Cristo; ambos tratados se combinan entre sí a causa de la interdependencia del concepto de religión y de revelación; *Apologetik 3* : la revelación cristiana en la Iglesia católica, tratado que, en cambio, sigue la forma clásica del *De Vera Ecclesia*. Como método J.S. Drey articula el dogmático-positivo referido a la Revelación, a Cristo y a la Iglesia, y el método racional-especulativo, de talante apologético-intrinsecista, como camino para una demostración científica[15].

La influencia de J.S. Drey y de la Escuela de Tubinga se dejó sentir y esta nueva disciplina, ya con el nombre de teología fundamental, fue apareciendo progresivamente. Así, en Praga a partir del 1857 surge la primera cátedra propiamente de esta disciplina con J.N. Ehrlich, *Fundamentaltheologie (1859-1862)*. A su vez, se experimenta la asunción del adjetivo "fundamental" para esta nueva disciplina teológica paralelo a la creación de la "filosofía fundamental", gracias a la gran resonancia que tuvo entre los teólogos católicos alemanes la traducción alemana en 1855 de la *Filosofía fundamental* del filósofo J. Balmes (Vic/Barcelona, 1846), así como la búsqueda de una disciplina similar

15. Cf. A.P.M. Kustermann, *Die Apologetik J.S.Dreys*, Tübingen 1988; *Drey, J.S.*: DTF: 349-354; *Drey, J.S.*: ³LThK 3 (1995) 373s.; M. Seckler, *Johann Sebastian Drey (1777-1853) redivivo* en, G. Coffele (ed.), *Dilexit Ecclesiam,* Roma 1999, 289-298; W.L. Fehr, *The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johan Sebastian Drey*, Michigan 1981.

a la *philosophia prima*[16]. En este sentido es significativo el cambio experimentado por la obra de J.B. Schwetz, *Theologia generalis (1850),* que en su segunda edición asume ya el título de *Theologia fundamentalis (1862)*[17].

2) *Giovanni Perrone S.J.* (1794-1876), fundador de la "Escuela Romana", en el Colegio Romano –la actual Pontificia Universidad Gregoriana de Roma–. Con el primer volumen de su obra, *Praelectiones theologicae 1: De Vera Religione/De locis theologicis* (1835/1841), desarrolla un modelo teológico sistemático donde trata la religión como "fundamento" –nótese la palabra!– de la teología [*fundamentum tractatum de religione*: vol.1, p.LII] y tiene como objetivo demostrar la necesidad y la existencia de la revelación, ya que la Ilustración, según Perrone, promueve "el divorcio entre la ciencia y la fe" [*scientia inter ac fidem complevit divortium*: vol. 1, p.39]. Su articulación es doble: el *De Vera religione,* como demostración contra los incrédulos y heterodoxos, y el *De locis theologicis*, como estudio de las fuentes de la revelación. Su método es controversístico en la línea de una argumentación extrinsecista y lógico-apologética, con una orientación atenta a la historia de carácter más bien positivístico[18].

Sin duda que fue especialmente la tendencia de G. Perrone la que dominó en el panorama de la naciente disciplina, especialmente por su colaboración en la declaraciones del magisterio, como el dogma de la Inmaculada Concepción de 1854, el *Syllabus* (1864) y las definiciones del concilio Vaticano I (1870). Los demás miembros de la Escuela Romana como C. Pasaglia, C. Schrader y, especialmente, J.B. Franzelin tuvieron una influencia creciente. Todos ellos, rechazando la crítica kantiana, insistían en la demostrabilidad de la existencia de Dios y en la credibilidad de la revelación. Con todo, un pensador como el cardenal J.E. Newman (1801-1890), expresaba y hablaba de la epistemología del conocimiento religioso con gran cautela. Por otro lado, un grupo significativo de teólogos de este siglo preferían basar la razonabilidad de

16. Cf. así, G. Söhngen, *Fundamentaltheologie:* ²LThK 4 (1960) 452-459, y F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology,* New York 1992, 237s.

17. Cf. P. Eicher, *Offenbarung*, München 1977, 88s.; J. Flury, *Um die Redlichkeit des Glaubens*, Freiburg 1979, 26-29; G. Ruggieri, *Per una storia dell'apologia nell'epoca moderna: note bibliographice e metodologiche:* Cr St 4 (1983) 33-58; *L'Apologia cattolica in epoca moderna: Enciclopedia di TF*, 275-348; M. Seckler, *Ehrlich, J.N.*: ³LThK 3 (1995) 514; *Fundamentaltheologie*: ³LThK 4 (1995) 227-238, y en, ²HFTh 4: 343-349.345.

18. Cf. escribe E. Hocédez, *Histoire de la théologie au XIXe. siècle. II*, Paris 1952, 353: "le Père Perrone, le théologien le plus universellement connu de son époque, et peut-être les plus influent"; P. Walter, *Perrone, G.*: ³LThK 8 (1999) 38s.

la fe sobre la realidad presente en la Iglesia como signo –la llamada vía empírica–, entre ellos J. Balmes (1810-1848) y el cardenal V. Dechamps (1810-1883).

IV. El Concilio Vaticano I (año 1870)



El Concilio Vaticano I –con la *Dei Filius*– representa la confirmación de la orientación apologética, aunque su interpretación y recepción primera acentuó su carácter extrinsecista y demostrativo, como lo muestra el juramento antimodernista que transformó el *certo cognosci posse* del Concilio [DH 3004] por *demonstrari posse* [DH 3538]. Además, la famosa afirmación *recta ratio fidei fundamenta demonstret* [DH 3019], que sirvió de base para los manuales apologéticos más divulgados, en la explicación que dan las mismas Actas de Concilio, el verbo *demonstrare* aparece mitigado por las palabras "en cierto sentido" (*aliquo vero sensu*). Más aún, la fórmula, a su vez también muy divulgada, sobre la "credibilidad evidente" de la revelación [DH 3013], fue leída como "evidencia racional constringente" cuando, en cambio, en las Actas conciliares viene explicada así: "creíble es aquello que se puede creer prudentemente (*prudenter credi potest*); podemos y debemos creer algo si es moralmente cierto que ha sido revelado, o que existen razones moralmente ciertas (*moraliter certum*)"[19].

Por otro lado, algunos otros aspectos de la *Dei Filius* favorecieron una lectura extrinsecista de la Revelación. Así, la afirmación de que existe un "duplex ordo" de conocimiento [DH 3015; 3004s.], favoreció una visión superpuesta de la Revelación. También la definición de la fe como "obsequio de la inteligencia y de la voluntad" y "coherente con la razón" [DH 3008s.], consolidó una cierta visión más bien intelectualista de la fe. A su vez, la no referencia explícita a Jesucristo, aparte la única cita de Heb 1,1 [DH 3004], dejó en la sombra el cristocentrismo de la Revelación. En cambio, tuvo mejor suerte la fórmula *recta ratio fide illustrata* que dio paso a la triple tarea propia de la reflexión teológica –reconocida como clásica ya– centrada en la analogía, en la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre [cf. DH 3016].

19. Mansi 51:245.275.369; para la nueva hermenéutica del Vaticano I, cf. bibliografía posterior.

La teología manualística más divulgada, pues, sin un conocimiento de las Actas conciliares, vio en el Vaticano I una confirmación de la orientación apologético-demostrativa, enraizada en una comprensión literalista de este Concilio. Y esta orientación neo-escolástica conllevó a la más conocida e influyente apologética católica de tipo especialmente defensivo, inspirada en el extrinsecismo nominalista, la llamada "vía moderna" iniciada ya en el siglo XIV, que fue la más divulgada en la enseñanza de la teología hasta el Vaticano II[20].

El esquema habitual de esta apologética demostrativa es el dividido en tres partes: 1) la existencia de Dios y de la religión (*demonstratio religiosa*); 2) la existencia de la verdadera religión (*demonstratio christiana*); 3) la existencia de la verdadera Iglesia (*demonstratio catholica*). A principios del siglo XX es cuando aparecen tratados consagrados a justificar epistemológicamente su posición, tanto respecto a la filosofía como en relación con la teología dogmática. Así, los escritos de A.Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique* (1908) y de R.Garrigou-Lagrange, *De Revelatione* (1930), con el influyente, *Dictionaire Apologétique de la Foi Catholique* (1909-1928), junto con los diversos manuales más difundidos en los centros teológicos (A. Tanquerey, ¹1896, ²²1927; C. Mazzella, 1896; G. Van Noort, 1907; C. Pesch, 1926; H. Diekmann, 1930; S. Tromp, 1930; A.C. Cotter ²1947; M. Nicolau, 1950; A. Lang, 1961; Fr.B. Vizmanos, 1963...), marcan decisivamente esta época.

En efecto, para A. Gardeil, la Apologética es la ciencia de la "credibilidad racional" de la revelación divina. Su objeto es la credibilidad del dogma católico, puesto que la propiedad que corresponde al dogma católico en virtud de su testimonio divino es el ser naturalmente demostrable. Este enfoque, teológico en cuanto a su objeto formal es, pues, una ciencia rigurosamente racional y demostrativa en cuanto a su método. Y por esto, en esta línea, para Garrigou-Lagrange la función propia de la apologética es presentar la religión revelada "bajo la perspectiva de la evidencia de la credibilidad" (*sub ratione credibilitatis evidentiae*). Tal función supone la fe, y, a pesar de todo, no invoca sino argumentos de razón[21].

20. M. Chappin titula esta etapa de transición hasta después del Vaticano II, *Dalla difesa al dialogo. L'insegnamento della TF alla PUG, 1930-1988* : Gesù Rivelatore, 33-45.

21. Cf. A. Rodríguez (S. Pié-Ninot, ed.), *En torno a la noción de credibilidad:* RCatT VII (1982) 303-366.315-334 (A. Gardeil); P. Eicher, *Offenbarung*, 151-162 (R. Garrigou-Lagrange).

La característica fundamental de esta Apologética dominante venía marcada por su carácter fuertemente *antideista*, ya que se trataba, ante todo, de afirmar la revelación, tanto en su idea como en sus manifestaciones. Y así, el tratado sobre Dios, que en la teología medieval llegó a ser el tratado "fundamental", deja su paso al tratado sobre la Revelación como Teología Fundamental. El segundo rasgo de la apologética clásica es el intento de establecer el *hecho* de la revelación divina *sin* tener presente el *sentido* de su contenido. Esta separación del hecho y del sentido se explica por el sistema dualista heredado de la teología postridentina y por la misma influencia del deismo que se quería combatir. Por un lado, la religión natural, demostrable por razones filosóficas, y por otro lado, la religión revelada que ha de completarla, formada por un cuerpo de verdades sobrenaturales y preceptos positivos. Así, para demostrar la credibilidad no era necesario ver la naturaleza de la religión, ni de la revelación, ni de la divinidad de Cristo. Era suficiente probar el hecho de la atestación divina que garantiza el magisterio. Se acentúa así una postura "extrinsecista" que ya M. Blondel había denunciado, pero que el ambiente antimodernista favoreció.



Finalmente hay un tercer carácter de esta apologética neo-escolástica que es la pretensión de dar una *demostración racional rigurosa*. En esto se manifestaba la influencia de la Ilustración y de las tendencias positivistas en las ciencias humanas. Un silogismo en el que la mayor era una evidencia racional, y la menor una pura constatación del hecho, debía engendrar el asentimiento del espíritu como conclusión necesaria. De esta forma los "signos" de la revelación (milagros, profecías...) se convertían en argumentos "científicos", al margen de su significado creyente. Este era, pues, el ambiente dominante en los manuales hasta el Vaticano II.

A su vez emergen en esta etapa posterior al Vaticano I, aunque de forma más bien marginal, y ya entrado el siglo XX, elementos para una apologética de tipo renovado, enraizados en la tradición de san Agustín, san Alberto Magno, san Buenaventura y, sobre todo, santo Tomás de Aquino –la llamada "vía antigua" de la teología de final del Medioevo–, que subrayan el primado de la gracia y su función iluminativa junto con la revelación en el acto de creer. A su vez se recupera el concepto medieval "praeambula fidei" en un sentido no previo y pre-teológico sino como momento interno al mismo proceso creyente. En este sentido, ya a finales del siglo XIX el cardenal Newman había propuesto de forma novedosa el *illative sense* y había situado la fe no en el área del llamado el asentimiento "nocional", propio de la ciencia, sino en que él califica como asentimiento "real", esto es, que asume las cuestiones vitales.

Más específicamente para la teología fundamental resultará decisiva "la apologética de la inmanencia" iniciada por M. Blondel (1861-1949), y su influjo será muy grande, a pesar de la polémica "antimodernista", tal como se puede constatar en la "Nouvelle Théologie" francesa (H. de Lubac, H. Bouillard, Y. Congar...) y en la "teología trascendental" sobre todo alemana (J. Maréchal, A. Marc, K. Rahner, J. Lortz, E. Coreth y el canadiense B. Lonergan...). A su vez, en paralelo, J. Maritain y É. Gilson, con su neo-tomismo, hacen de la filosofía una forma apologética. Debe mencionarse también el influjo de la filosofía personalista (M. Buber, É. Mounier, J. Mouroux...), de la nueva exégesis católica (gracias a la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de 1943 y con primera edición de la que será influyente y divulgadísima "Bible de Jérusalem" en 1955...) y el inicio de una dogmática de la revelación gracias también a la teología dialéctica protestante iniciada por K. Barth (1886-1968), con R. Guardini, W. Bulst, Y. Congar, E. Schillebeeckx, É. Dhanis, R. Latourelle, B. Xiberta...

V. El Concilio Vaticano II (años, 1962-1965)



Con razón, se ha podido decir que la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1962-1965) consagra un progreso realizado en los últimos treinta años en la teología fundamental. Esta ya no tiene su punto de partida, como la apologética clásica, en un concepto previo de revelación general, sino que parte inmediatamente del acontecimiento concreto de la revelación realizada en Jesucristo y eso con un método histórico y teológico[22].

Es aquí donde se sitúa la contribución decisiva del Concilio Vaticano II a este planteamiento de la teología fundamental. Por un lado, sobre la Revelación, presenta como novedad la misma estructura de la economía de la salvación en una perspectiva claramente sacramental [DV 2.4]. Además, aporta el principio de encarnación como

22. Afirma J.M. Rovira Belloso: "no tememos afirmar que los primeros capítulos de la *Dei Verbum* señalan el punto de *máxima intensidad doctrinal* del Vaticano II. La Teología Católica se beneficiará en forma muy directa. Los manuales sobre la Revelación divina dejarán de parecerse a los modelos de finales del siglo XIX para asemejarse en todo caso, a los esfuerzos de Latourelle, Schillebeeckx, Xiberta...", *La Revelación Divina,* Barcelona 1965, 9, nº 1.

parámetro para la comprensión de la Revelación [DV 4], y de la misma Iglesia [LG 8]. A su vez, aparece como decisiva la centralidad absoluta de Cristo en la revelación y la fe [DV 2.4; NA 2]. Por otro lado, el Vaticano II propone una teología renovada de los signos de credibilidad a partir de un enfoque personalizado, centrado en Cristo que es plenitud y signo a la vez de la autenticidad de la propia revelación [DV 4], y a su vez realización de las Escrituras [DV 16]. Todos los signos particulares son irradiaciones de Él entre los hombres y de modo central la Iglesia "signo-sacramento" de Cristo en el mundo [LG 1.9.48.59].



En este marco se resitúan los milagros, que se relacionan siempre con la persona de Cristo [DV 2.4; LG 5; AG 12], ya que en su predicación eran realizados "para suscitar y robustecer la fe de los oyentes, pero no para ejercer coacción sobre ellos" [Dh 11]. A su vez, la categoría testimonio reasume la propuesta del Vaticano I sobre la Iglesia "como grande y perpetuo motivo de credibilidad" [DH 3013], fruto de la concentración y personalización de los signos operada por el Vaticano II. El testimonio es un tema importante y privilegiado y se convierte en la verdadera vía de acceso a la credibilidad de la Iglesia [LG 13.35.38-42; AG 6.11.15.21.24.37; GS 43; PO 3; PC 25]. Finalmente, el Vaticano II manifiesta que la revelación es creíble no sólo a partir de los signos externos que la acompañan, sino porque ella es la clave de la inteligibilidad del misterio del hombre, ya que "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre" [GS 22][23].

Sobre la relación entre fe y razón aparecen dos aspectos. Así, por un lado DV 5 une a la definición del Vaticano I sobre la fe, la fórmula bíblica "la obediencia de (=que es) la fe" y subraya el compromiso global de la persona con su carácter libre puesto que "el hombre se abandona todo él a Dios libremente" y es el Espíritu Santo que hace posible que "la inteligencia de la revelación sea siempre más profunda". En segundo lugar, DV 6 al citar el Vaticano I cambia el orden –tal como

23. Cf. la importante contribución ya citada de R. Latourelle, *Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II: Vaticano II. Balance*, 1047-1068; del mismo, *Das II Vaticanum. Eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie* en, E. Klinger/K. Wittstadt (eds.), *Glaube in Prozess. Christsein nach den II.Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg 1984, 597-614; *TF.Historia:* DTF: 1437-1448; acentúa la aportación antropológica del Vaticano II así como, la atención a los pobres, la superación del dualismo fe y vida, y la existencia profética, E. Klinger, *Das Zweite Vatikanum und die Fundamentaltheologie* en, W. Weis (ed.), *Zeugnis und Dialog [FS. Kl. Wittstadt],* Würzburg 1996, 307-322.

ya acontece en DV 3– sitúa en primer lugar el "conocimiento de Dios por la Revelación" [cf. DH 3005], y pone en segundo lugar el "conocimiento natural de Dios" [cf. DH 3004], mostrando así el primado de la revelación y el momento interior que representa el conocimiento "natural".

B. DEL CONCILIO VATICANO II A LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* (1998)



Teniendo en cuenta pues la significatividad de estas últimas referencias dividimos esta exposición en tres grandes etapas: la primera que va desde la finalización del Concilio Vaticano II hasta la Constitución Apóstólica *Sapientia Christiana* de 1979, y que está marcada por una larga transición en la búsqueda de la identidad de la TF; una segunda etapa que llega hasta el umbral del tercer milenio con la publicación de la Encíclica *Fides et ratio* de 1998, que repropone la actualidad de la teología fundamental y que está marcada por la aparición de una nueva imagen de esta disciplina y la publicación de importantes y diversas síntesis; finalmente, una tercera etapa que comienza a partir de esta Encíclica con las convergencias y propuestas que sugiere para concluir con una propuesta de articulación de la presente Teología Fundamental que presentamos[24].

I. LA ETAPA DE 1965-1979: ENTRE EL CONCILIO VATICANO II Y LA CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA *SAPIENTIA CHRISTIANA*: UNA LARGA TRANSICIÓN

Aunque el Concilio Vaticano II no citó ni una sola vez la disciplina Teología Fundamental o Apologética, su aportación es decisiva por una serie de actitudes que desarrolló en la Iglesia universal, tales como el diálogo, el servicio, la conversión, la búsqueda de sentido, y una serie de perspectivas sobre la revelación, como son la centralidad absoluta de Cristo, la personalización de los signos de credibilidad, la búsque-

24. Cf. nuestra presentación en, *Teología Fundamental en España e Iberoamérica*: DTFesp: 1454-1462, y la más detallada en, *Treinta años de Teología Fundamental: un balance desde el Concilio Vaticano II:* RET 56 (1996) 293-315; *1965-1995: correnti di Teologia fondamentale*: TF. Convergenze, 41-60.

da de sentido del hombre y de sus problemas, que son decisivos para una correcta orientación de la teología fundamental y tal como ya hemos apuntado anteriormente[25].

Pero, a pesar de esto, después del Concilio se constata que esta disciplina casi desapareció de las publicaciones teológicas y aún de muchos planes de estudio durante una larga etapa, y se desmembró en múltiples tratados y otras disciplinas. Así, una parte se confió a la cristología (la divinidad de Cristo), otra a la exégesis (la historicidad de los evangelios) y el resto a la filosofía de la religión y a la historia de las religiones. Otra parte, como el tema de la tradición e inspiración se ubicó en la introducción a la teología, la cuestión de la revelación se replanteó como tratado dogmático, pero quedó huérfana de la dimensión de credibilidad y del necesario diálogo con la otras religiones, el mismo tema de los signos se marginó a la exégesis al tratar de los milagros, así como la misma cuestión de la fe se redujo a su ámbito de virtud teologal y sin la repercusión que tiene en la epistemología creyente. Finalmente, los temas clásicos de eclesiología fundamental se traspasaron a una nueva disciplina postconciliar: la eclesiología dogmática, centrada sobre el misterio y la estructura de la Iglesia.

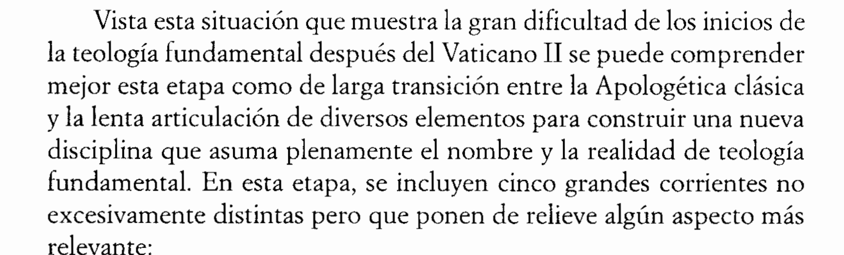
En este sentido son paradigmáticos dos encuentros de especialistas en teología fundamental que manifiestan claramente esta situación, el primero publicado en 1965 que manifiesta claramente las aporías de la teología fundamental en el momento "conciliar"[26]. El segundo encuentro realizado en la Pontificia Universidad Gregoriana en 1969 donde constata que "después del Concilio surge una crisis que parece agravarse"[27], y augura que la nueva estructura de los estudios teológicos en tres ciclos que posibilite una mejor articulación y estudio de la teología fundamental[28].

25. Cf. las citadas, R. Latourelle, *Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II*: *Vaticano II. Balance*, 1047-1068, y *TF.Historia:* DTF :1437-1448.

26. *Le deuxième "symposium" international de Théologie Dogmatique Fondamentale (Gazzada 1964),* Torino 1965, con A.M. Javierre, R. Latourelle, H. Bouillard, É. Dhanis, J.B. Metz, A. Locatelli y G. Colombo; en cambio, el anterior, *Le premier "Symposium" international de Théologie Dogmatique Fondamentale (Louvain 1961),* Torino 1962, se centró en temas eclesiológicos tratados después en el Vaticano II, con A.M. Javierre, B.D. Dupuy, I. Riudor, J.P. Torrell, G. Dejaifve y G. Thils.

27. Afirma R. Latourelle, *¿División o renovación de la teología fundamental?:* Concilium nº 46 (1969) 359-369.359, con J. Alfaro, H. Bouillard, H. Carrier, G. Dejaifve, G. Martelet y R. Latourelle.

28. Cf. la información del Decano de la Gregoriana sobre este enfoque, F.A. Sullivan, *A Report on the Reform of the Faculty of Theology at the Gregorian University:* Gr 50 (1969) 839-858, currículum que basicamente continua vigente hoy.



Vista esta situación que muestra la gran dificultad de los inicios de la teología fundamental después del Vaticano II se puede comprender mejor esta etapa como de larga transición entre la Apologética clásica y la lenta articulación de diversos elementos para construir una nueva disciplina que asuma plenamente el nombre y la realidad de teología fundamental. En esta etapa, se incluyen cinco grandes corrientes no excesivamente distintas pero que ponen de relieve algún aspecto más relevante:

1. *Continuidad de la Apologética clásica como disciplina previa a la dogmática*

En los primeros años del posconcilio empieza una larga transición que comporta inicialmente una continuidad de la Teología Fundamental entendida como Apologética clásica previa a la Teología Dogmática. En este sentido no es extraño que el manual latino más divulgado antes del Vaticano II, el de los jesuitas M. Nicolau y J. Salaverri, *Theologia Fundamentalis: Sacrae Theologiae Summa I* (BAC, Madrid 1950), continúe muy presente. En efecto, su difusión es obvia dadas sus cinco ediciones, con una venta de 62.000 ejemplares hasta el año 1970, y su valor había recibido esta calificación por parte de K. Rahner: "no hay en el mundo ninguna Teología Fundamental que sobrepuje esta 'Summa' en el equilibrio al proponer esta materia, en la proporción de la bibliografía abundante, en tener al día el suministro de la Escuela. Evita que uno olvide la herencia teológica de los últimos siglos"[29]. Se trata pues, del máximo representante de la teología fundamental de cariz apologético, que se convierte en el último manual de primera línea de estas características paralelo a los clásicos de R. Garrigou-Lagrange (Roma 1918), H. Dieckmann (Freiburg 1930), A.C. Cotter (Weston-USA 1940)[30].

Esta orientación viene representada en el posconcilio por A.Beni, en su clásico tratado *Teologia Fondamentale*[31]. En Alemania, dos obras representan este momento, A. Kolping, que con todo incorpora una

29. Transcrito por M. Nicolau en, EE 56 (1981) 280-283.282; en esta línea también antes del Vaticano II, cf. F.B. Vizmamos/I. Riudor, *Teología Fundamental para seglares*, Madrid 1963.

30. Vistos como los cuatro mejores manuales de una Fundamental entendida como Apologética de esta época según, A. Dulles, *A History of Apologetics*, 215.272.

31. Donde escribe: "il discorso sulla giustificazione della fede, che potrebbe essere svolto, per dei credenti, in chiave totalmente teologica, lo faremmo qui in chiave "storico-razionale", in modo che sia valido, in linea di principio, anche per il non credente", Firenze ²1980, 135s.

importante renovación exegética[32], y A. Lang, de amplia resonancia debido a sus traducciones italianas y españolas, actualizadas después del Vaticano II[33]. Esta comprensión comporta la continuidad de las tres clásicas *demonstrationes*: la *demonstratio religiosa*, donde se forja una teoría del conocimiento de la credibilidad de la Revelación; la *demonstratio christiana*, como exposición de la historicidad concreta de la Revelación de Dios y la *demonstratio catholica*, como desarrollo de la Iglesia católica como portadora de la revelación de Dios. La insistencia es pues, en una disciplina que muestre el carácter racional de la fe y que utiliza básicamente argumentos de razón y no tanto pruebas dogmáticas.

2. *La teología dogmática de la Revelación, realidad primera del cristianismo, como Teología Fundamental*

La *Dei Verbum* ayudó a vertebrar el tratado dogmático de Revelación, y se convirtió en la carta magna de la fundamental. Vista la crisis de la Apologética clásica, ciertos teólogos católicos ya antes del Vaticano II cansados de la excesiva racionalización de la fe habían orientado su búsqueda especialmente a la teología dialéctica de K. Barth en su reconocida "teología de la Palabra"[34]. Tal perspectiva releída en clave católica dio sus frutos, por ejemplo en el divulgadísimo manual de R. Latourelle, *Teología de la Revelación*[35], en la síntesis del Vaticano I al Vaticano II de P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip Neuzeitlicher Theologie*[36], así como en la magna obra histórica dirigida por M. Seybold y H. Waldenfels en, *Handbuch der Dogmengeschichte*[37], y estuvo muy presente con motivo de los comentarios a la *Dei Verbum*, Constitución conciliar que sirvió de estructura para un tratado dogmático de la

32. *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 21, y sus dos otros volúmenes, II (1974) y III/1 (1981), cuya segunda parte no ha sido publicada; nótese la novedosa ubicación de la cuestión de la Resurrección de Jesucristo en el volumen sobre la Iglesia, sin duda por influencia de los exegetas católicos R. Schnackenburg, A. Vögtle y R. Pesch.

33. *Teología Fundamental I(1961),* Madrid 1970, 20; con una segunda parte, *Teología Fundamental II(1957),* Madrid 1967 (apéndice sobre la comunión eclesial de A. García Suárez, pp. 369-395).

34. Cf. los estudios católicos decisivos de H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, Köln 1951 y H.Bouillard, *Karl Barth*, Paris 1957; cf. panorama en, T. Citrini, *Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia catolica*, Venegono Inferiore 1970.

35. Primera edición pre-conciliar, Paris 1963; segunda edición con un capítulo sobre la *DV*, Paris 1966; trad., Salamanca 1966; [10]2000.

36. München 1977.

37. Freiburg 1971-1977; existe una posterior traducción y adaptación italiana, sobre todo bibliográfica, de G. Ruggieri (ed.), *La Rivelazione*, Palermo 1992.



Revelación, sustituto de la antigua Apologética y que se usó como manual en el primer momento posconciliar[38].

Esta presentación dogmática de la Revelación supuso un avance importante para superar el deismo y mostrar a su vez que la religión natural no basta para dar respuesta a los grandes interrogantes del hombre. Así se explica la notable promoción teológica de la palabra "revelación" –poco presente en la tradición teológica clásica– para designar el objeto específico de la fe cristiana, aunque la apologética clásica la recluyera en una formulación excesivamente formal y casi nominal. Esta última razón es la que puede explicar porque el avance que supuso la presentación dogmática de la revelación no tuvo en paralelo un replanteamiento de la misma en clave teológico fundamental cosa que habría posibilitado una nueva síntesis. Este, con todo, era el intento de R.Latourelle al distingir que la teología fundamental debe hablar dogmáticamente del misterio y apologéticamente del acontecimiento, pero este último aspecto no encontró la difusión esperada[39].

3. *La Teología Fundamental como apologética de la inmanencia*

Una de las perspectivas de renovación de la clásica apologética demasiada orientada a una cierto "extrinsecismo", se debe a M. Blondel (1841-1949) propulsor de la llamada "apologética de la inmanencia" como parte y servicio de una apologética integral. La influencia significativa de este autor se constata en diversos escritos y manuales de teología fundamental de esta etapa y tiene en H. Bouillard su representante más significativo, aún antes del Concilio Vaticano II[40].

38. Cf. los comentarios de J.M. Rovira Belloso, *La revelación divina,* Barcelona 1965; U. Betti, A. Javierre..., *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione,* Torino 1966; O. Semmelroth/M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966; J. Perarnau, *La revelación divina*, Castellón de la Plana 1966; J. Ratzinger: LThKVat II 13 (1967) 498-528; B.D. Dupuy (ed.), *La Revelación I-II (1968)*, Madrid 1970; L. Alonso Schökel (ed.), *Comentarios a la Dei Verbum*, Madrid 1969, edición ampliada por A.M. Artola (ed.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, Bilbao 1991; N. Ciola (ed.), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo [Msc.U. Betti]:* Lat LXI (1995) 269-641, y la útil guía de R. Latourelle, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu,* Québec 1998,

39. Cf. estas distinciones en su, *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968; la obra que quiere orientar la tractación apologética del acontecimiento es, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Salamanca 1971, que limitó su influencia a una nueva visión de los signos, a pesar de que en ella se vislumbra ya un enfoque fundamental-apologético de la revelación.

40. *Blondel y el cristianismo*, Madrid 1955; *Lógica de la fe*, Madrid 1964; *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971; *Le concept de Révélation de Vatican I a Vatican II* en,

Como autores que siguen o citan explícitamente este planteamiento pueden recordarse K. Rahner[41], J. Schmitz[42], P. Henrici[43], G. Baum[44], V. Boublik[45], J. Lacroix[46], J.B. Metz[47], P. Knauer[48], A. Marananche[49], X. Tilliette[50], etc. Estos autores, que se refieren a M. Blondel como un autor de renovación, apuntan también otros aspectos relevantes para asumir este planteamiento, especialmente todo lo que pertenece a una visión del acto de fe que supere el extrinsecismo y en cambio incluya su dimensión iluminadora y vital del acto de fe, en la línea de los aportes de J.H. Newman y P. Rousselot[51].

4. *La Teología Fundamental como análisis del hombre oyente de la palabra*



La amplia divulgación e influencia de la obra de K. Rahner, *Hörer des Wortes (1963)* [52], centra la atención en un análisis de la "potentia oboedientialis" del hombre a la libre revelación de Dios. Se trata de una antropología metafísica que se convierte en un análisis de la escucha por parte del hombre de una eventual revelación y por esto es oyente de la palabra, ya que considera su propia esencia como la capacidad de escuchar a Dios y prever una eventual revelación en la historia humana. En este sentido la filosofía es autenticamente cristiana cuando como antropología teológica fundamental, demuestra que el hombre debe estar por su constitución siempre a la escucha de una posible revelación de Dios y por esto se sublima en teología. Por esto, esta

AA.VV., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 35-131; cf. diversos textos de H. Bouillard editados por K.H. Neufeld en, *Verité du christianisme,* Paris 1989.

41. *Handbuch der Pastoral Theologie II/1*, Freiburg 1966, 81-196.
42. *La teología fundamental* en, AA.VV., *La teología en el siglo XX: II,* Madrid 1973,171-211.
43. *Apologética de la inmanencia:* SM 1: 371-375.
44. *El hombre como posibilidad (1971),* Madrid 1974.
45. *L'Uomo nell'atesa di Cristo*, Bari 1972.
46. *Le Désir et les desirs*, Paris 1975.
47. *La fe, en la historia y la sociedad (1977),* Madrid 1979; y con nuevo prólogo, Mainz ^{3}1992, 9-16.
48. *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978; Freiburg ^{6}1991.
49. *Les raisons de l'Esperance.Théologie fondamentale*, Paris 1979.
50. *Blondel et la controverse moderniste* en, AA.VV., *Le Modernisme*, Paris 1980, 129-160.
51. Cf. estos aspectos en el clásico, R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi,* Louvain ^{2}1950.
52. Edición por J.B. Metz, *Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967.

reflexión filosófica tiene un carácter de verdadera expectativa, ya que es una "praeparatio Evangelii".

Esta influyente orientación conllevó, con todo, una cierta perplejidad sobre el concepto mismo de teología fundamental al reconvertirla en una teología formal que elabora las estructuras "formales" y permanentes de la Revelación. A su vez, también se podía entenderla como una fenomenología teológica de los conceptos fundamentales de la Revelación, sin confundirla con el concepto corriente de teología fundamental, vista como justificación racional de la opción cristiana.

Así se podría hablar de una teología fundamental entendida como propedéutica filosófica o axiomática de la teología, comprendida como *praeambulum fidei* formal que ha de mostrar la verdad de la existencia humana como ordenada a Dios[53]. Aunque conviene tener presente que, desde una perspectiva teológica, este oyente de la palabra es peor de lo que la filosofía religiosa puede descubrir ya que el hombre no sólo puede rehusar la palabra de Dios, sino que la ha rehusado como recuerda Pablo: "todos pecaron y están privados de la gloria de Dios" (Rom 3,23)[54].

5. *Inicios de una Teología Fundamental práctica como teología del mundo*



Con la publicación de la obra programática del profesor de Münster, J.B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, se inicia el camino de una teología fundamental que encuentra su significatividad en una teología política, como expresión de la dimensión pública y social de la fe. He aquí la descripción del propio autor: "la teología fundamental práctica debe buscar y describir una praxis que se oponga tanto a los intentos de reconstrucción evolucionista como a los de "absorción" de la praxis religiosa autónoma o del sujeto religioso auténtico en el proceso de una dialéctica materialista de la historia"[55].

53. Cf. así, G. Söhngen, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*: MyS I/1: 995-1069, y B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965.
54. Cf. las justas observaciones de J. Trütsch, *El oyente de la palabra de Dios*: MyS I/2: 879-882; es aquí donde parte la crítica implícita de H. Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe(1966),* Salamanca ^{2}1988, sobre el peligro de reducción antropológica.
55. *La fe, en la historia y la sociedad*, 22; deudor de Metz es la propuesta de la acción comunicativa de H. Peukert,*Teoría de la ciencia y teología fundamental (1976/1988)*, Barcelona 2000.

Tal propuesta suscitó amplia expectativa, y aún algún fuerte rechazo explícito[56], y se desplegó en diversos aspectos, especialmente en la teología de la liberación, aunque sin la connotación que venía de su origen: ya no se trataba de teología fundamental, sino más bien de teología de la misión de la Iglesia. En efecto, esta propuesta fue una oferta sugerente en relación a la pregunta que tiene sus raíces en la convicción de que el cristianismo es verdadero y es lo que quiere ser, solamente si es capaz de mediar de una manera significativa su papel fundamental en el interior mismo de las contradicciones y de los conflictos de nuestra sociedad[57].

II. La etapa de 1980-1998: de la *Sapientia Christiana* hasta la Encíclica *Fides et ratio*: nueva imagen, propuestas de síntesis y convergencia sobre la identidad de la Teología Fundamental

La Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* de 1979 representa el primer documento magisterial solemne que vuelve a citar la Teología Fundamental [art. 67,2; *Ordinationes*: 50-52]. Y coincidiendo con la divulgación de este documento empieza una etapa donde, por un lado, aparecen con más fuerza las diferencias en la concepción de la teología fundamental y, por otra, en la que surge una nueva imagen, diversas síntesis y una cierta convergencia sobre su identidad.

Así las diferencias existentes se constatan claramente en el más importante "status quaestionis" posconciliar, *Problemas y prospectivas de Teología Fundamental (1980)* editado por los profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, R. Latourelle y G. O'Collins, con J.P. Torrell, D. Tracy, X. Tilliette, G. Martelet, T. Citrini, A. Dulles, K. Rahner, H. Fries, J. Alfaro... Como el mismo R. Latourelle constata el desacuerdo total que existe sobre su identidad[58]. Pero a partir de esta constatación empiezan a surgir nuevas síntesis que proponen una

56. H. Zahrnt, *Dieu ne peut pas mourir. Contre les fausses alternatives dans l'Église et dans la société*, Paris 1971, 236, donde denuncia el carácter 'socio-teológico' de esta teología que etiqueta al Dios cristiano el de Dios 'útil'.

57. Metz influye ya con su inicial, *Teología del mundo(1968)*, Salamanca 1971; cf. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca 1972, 288-320; cf. A. González Montes, *Razón política de la fe*, Salamanca 1976, y su nueva edición ampliada, *Teología política contemporánea*, Salamanca 1995.

58. "La prima cosa che salta agli occhi è il disacordo totale su che cosa è la TF" en, AA.VV., *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982, 152,

renovada imagen de la teología fundamental. Esta situación también se constata en España donde precisamente a partir del 1983 se instauran la Jornadas de profesores de Teología Fundamental cada dos años[59]. Esta nueva imagen se puede tipificar entorno a dos grandes modelos con sus aspectos decisivos: el epistemológico, que proviene de la concepción subyacente de la credibilidad, y el sistemático, que manifiesta la estructuración y contenido de la teología fundamental en esta etapa. Estos modelos no son antagónicos sino complementarios, cada uno acentúa algunos aspectos de forma diferenciada de tal manera que su descripción puede ser útil para una mejor comprensión del momento presente:

1. *Las dos escuelas actuales de Teología Fundamental*[60]



I] La Teología Fundamental como "teología de la credibilidad" de la Revelación [escuela de la Universidad Gregoriana de Roma]

Tal comprensión con acento en la Cristología y en la semiología es el forjado por la que podríamos llamar "escuela de la Gregoriana". Su iniciador es, sin duda, R. Latourelle y su valedor actual R. Fisichella, autor del manual *La Revelación: evento y credibilidad* (1985; Salamanca 1989), ambos directores del importante *Diccionario de Teología*

59. Información de las nueve Jornadas realizadas entre 1983 y 1999 [Alcobendas/ Sant Cugat/ Pamplona/ Torrent/ La Cartuja/ Comillas/ Salamanca/ Deusto/ Lisboa] en, J.L. Illanes, *La Jornadas de TF. Apuntes para su historia:* TF.Temas, 715-730; cf. nuestro balance global en, *L'Espagne* en, J. Doré (ed.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II. 1965-1999,* Paris 2000, 27-52.40-42 (TF).

60. ¿Podrá haber aquí un trasfondo de los dos pioneros de la Apologética, por un lado, el profesor del Colegio Romano –predecesor de la Universidad Gregoriana– G. Perrone (1794-1876), y por otro, el profesor de Tübingen J.S. Drey (1777-1853)?. El segundo es citado claramente por la actual escuela alemana de Tubinga, cf. M. Seckler, *Fundamentaltheologie:* 'LThK 4 (1995) 228-233; A.P. Kustermann, *Die Apologetik J.S. Dreys,* Tübingen 1988; en cambio, G. Perrone, resta ignorado quizá porque ofrece más dificultades; cf. las observaciones de K.H. Neufeld en, R. Fisichella (ed.), *Storia della Teologia 3,* Roma 1996, 267-283; cf. nuestros, *Boletín Bibliográfico de teología fundamental. Manuales (I):* RCatT XII (1987) 437-449; *Manuales (y II):* XV (1990) 213-223.223, donde hablamos por primera vez de la "dos 'escuelas de TF' progresivamente confluyentes: la proveniente de la PUG centrada sobre la credibilidad, y la proveniente de la teología alemana que subraya su doble articulación *ad intra* y *ad extra*"; a partir de nuestra ponencia en el Congreso Internacional de 1995 tal tipificación se ha convertido en común, cf. nuestros, *1965-1995: correnti di Teologia fondamentale:* TF.Convergenze, 41-60; *Treinta años de teología fundamental: un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995):* RET 56 (1996) 293-315; *Las dos escuelas actuales de teología fundamental:* EE 73 (1998) 255-260.

Fundamental de 1990[61], donde se encuentran en síntesis sus aportes más significativos.

II] La Teología Fundamental como "teología de los fundamentos" de la Revelación [escuela alemana]

Este modelo con claro acento en las cuestiones propias de los tratados sobre la Religión y sobre la Iglesia, recoge la típica tradición alemana de la teología fundamental como teoría de los principios teológicos e introducción a la gnoseología teológica[62], y es el que surge de la "escuela alemana" y se manifiesta como en dos formas relevantes de alguna manera complementarias según su acento prioritario:

A/ La escuela de Tübingen: *"sobre la verdad":* la primera y más divulgada e influyente es la "escuela de Tübingen" con su ideólogo eminente M. Seckler, gran conocedor de santo Tomás y de J.S. Drey[63], y se manifiesta particularmente en su planteamiento del *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4* de 1985-1988[64],

61. Traducción francesa, 1993, inglesa y portuguesa 1994; la española, Madrid 1992; ^{2}2000, bajo nuestra dirección incluye estas nuevas voces de especialistas españoles y latinoamericanos: *Absoluto en la historia* (M. Gelabert), *Alfaro J.* (J.M. de Miguel), *Encuentro* (A. Jiménez Ortiz), *Hermenéutica conciliar* (J.M. Rovira Belloso), *Iglesia primitiva* (S. Pié-Ninot), *Indiferencia religiosa* (J. Martín Velasco), *Ministerio Petrino* (S. Pié-Ninot-A. González Montes), *Palabra de Dios* (S. Pié-Ninot), *W. Pannenberg* (J.J. Alemany), *Salvación* (A. González Montes), *Santidad* (J.L. Illanes), *La TF en España e Iberoamérica* (S. Pié-Ninot), *TF y pastoral* (O. Ruiz Arenas, Colombia) y *TF y praxis* (A. Bentué, Chile). R. Latourelle reafirma en, *Teología fundamental:* DTF: 1437-1448, que el objeto esencial de la teología fundamental es la revelación cristiana, entendida como automanifestación y autocredibilidad, afirmación de nuevo repetida en su posterior, *Spécificité de la TF* en, J.P. Jossua-N.J. Sed (eds.), *Interpréter. Hommage amical à Cl. Geffré*, Paris 1992, 103-122; R. Fisichella en, *Credibilidad:* DTF: 205-225, la define como significatividad manifiesta en tres elementos: el sentido –propio del misterio de Cristo–, el significado –por su incidencia en la historia– y lo significativo –por su repercusión antropológica–, formulación retomada en, *Credibilidad:* DTE:197-199, y ampliada en, *Credibilità ed ermeneutica della rivelazione*: ATI, *La teologia della rivelazione*, Padova 1996, 157-215.

62. Cf. W. Kern/F.J. Niemann, *El conocimiento teológico,* Barcelona 1986; J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos,* Barcelona 1985; cf. M. Epis, *Ratio Fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della TF tedesca postconciliare*, Roma 1995.

63. Cf. sus, *Instinkt und Glaubenswille*, Mainz 1961; *Die schiefen Wände der Lehrhauses,* Freiburg 1988; *Teologia fondamentale e dogmatica:* La TF.Convergenze, 125-148.

64. *Apologetik*: ^{3}LThK 1 (1993) 834-842; *Credibilitas und credentitas*: ^{3}LThK 2 (1994) 1339s.; *Fundamentaltheologie*: ^{3}LThK 4 (1995) 227-238; en su segunda edición H.

co-dirigido por W. Kern y H.J. Pottmeyer, que en su segunda edición del año 2000 mantiene practicamente el mismo texto[65], así como en sus artículos: *Apologetik, Credibilitas und credentitas y Fundamentaltheologie* del nuevo, ^{3}*LThK*.

B/ La escuela de Freiburg: *"sobre el sentido":* la segunda es la "escuela de Freiburg" con su promotor H. Verweyen conocido por su manual, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie (1991)*[66], re-editado sin modificaciones en el 2000, que ha relanzado una serie de cuestiones en sus más recientes, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*[67], y en las significativas voces: *Praeambula fidei* y "sentido" *(Sinn)* también del nuevo, ^{3}*LThK*[68].

2. *Dos bloques de referencia*



a) La epistemología de la teología fundamental: la concepción sintética de la credibilidad

La renovación de la teología fundamental va muy ligada a las componentes epistemológicas "humanas" del acto de fe: en definitiva la función de la credibilidad y la de los signos en ella. Se parte, pues, de una

Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* Darmstadt ^{2}1996, 40, define la visión de M. Seckler "als eine integral theologische Wissenschaft, die sich in eine fundierend-fundamentale und eine apologestische Funcktion aufteilt".

65. Tübingen-Basel 2000, cf. la introducción de H.J. Pottmeyer/M. Seckler a esta segunda edición donde así se precisa, *Religion:* ^{2}HFTh 1: V-IX.

66. Düsseldorf 1991; Regensburg ^{3}2000 (reelaborada); cf. la recensión de R. Fisichella en, Gr 75 (1994) 165-168; cf. su tesis doctoral, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf 1969; sus voces, *Dios II. Pruebas de la existencia de Dios*; *Método de la inmanencia; Razón y fe:* DTF: 332-338; 720-725; 1100-1106; *Il miracolo in Teologia Fondamentale:* Gesù Rivelatore, 196-226; *Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?:* Teologia 21 (1996) 276-295; *Sulla credibilità del cristianesimo*: Sc Catt 125 (1997) 517-538; *Punti cruciali della teologia contemporanea: per una mediazione filosofica dell'unicità salvifica di Gesù Cristo* en, K.-H. Menke/A. Staglianò (eds.), *Credere Pensando*, Brescia 1997, 19-36; cf. G. Larcher/K. Müller/T. Pröpper(eds.), *Hoffnung di Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996.

67. Regensburg 1997; cf. la discusión en, F.G. Brambilla, *Il Crocifisso Risorto,* Brescia 1998, 106-121.

68. *Praeambula fidei:* ^{3}LThK 8 (1999) 478-482; *Sinn.II. Fundamentaltheologisch*: ^{3}LThK 9 (2000) 621s.; H. Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung,* Darmstadt 1996, sitúa esta orientación como una de las perspectivas de futuro; por su lado, en su segunda edición, H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* 41, subraya que su recepción está en proceso.

visión más personalista del acto de fe y de la función iluminadora de la gracia que comporta una concepción sintética de la credibilidad en la que la luz de la fe efectúa la "síntesis" de unos signos o motivos de credibilidad que no adquieren pleno valor sino es gracias a esta luz. Por tanto la credibilidad, ni es un estadio *previo* al acto de fe –como en el caso de una concepción "analítica"–, ni un aspecto *irrelevante* en el proceso creyente –como en una concepción "dialéctica"–, sino que es un aspecto *quo*, formal, distinguible por la reflexión como punto de mira o perspectiva aunque identificado en la realidad viviente del proceso creyente. Es sin duda esta última concepción de la credibilidad que hace posible una nueva imagen de la Teología Fundamental[69].

Esta concepción comporta un replanteamiento de la función de los signos de credibilidad vistos desde una perspectiva que, junto con una elaboración filosófica de las más recientes reflexiones sobre semiología, proponga nuevas pespectivas teológicas[70]. Paralelo a la epistemología corre la importante perspectiva hermenéutica, que ha tenido después del Vaticano II una gran relevancia especialmente para nuestra disciplina. En este sentido es clásica ya la orientación de E. Biser[71],

69. Cf. la síntesis que presentamos en el capítulo siguiente; cf. A. Rodríguez Resina (S. Pié-Ninot, ed.), *En torno a la noción de credibilidad:* RCatT VII (1982) 303-366. De entre los autores que así se orientan podrían acentuarse como dos modalidades: los que asumen la interpretación globalizante en la órbita de H.U. von Balthasar, así especialmente R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1981; (ed.), *Noi Crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993; cf. P. Henrici, *Balthasar:* ³LThK 1 (1993) 1375-1378; la otra modalidad sostiene también la concepción sintética pero subraya quizá más el mantenimiento del doble momento del acto de fe, el inmanente y el trascendente, tal como J. Alfaro en, *Fe:* SM 3: 102-129; *Esistenza Cristiana (PUG)*, Roma 1979; cf. sus matices a Rousselot en, *Fides, Spes Caritas (PUG)*, Romae 1963, 416-418; postura más próxima a K. Rahner; en esta línea, J. Trütsch en, MyS I/1; E. Kunz en, ²HFTh 4: 301-330, y M. Seckler, *Credibilitas und credentitas:* ³LThK 2 (1994) 1339s.; *Glaube IV* : ³LThK 4 (1995) 672-685; cf. F. Ardusso, *Aprender a creer*, Santander 2000; A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Cristian Faith*, New York 1994 y la del discípulo de K. Barth, H. Ott, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamental-theologie,* Darmstadt 1994.

70. Así, las sugerentes reflexiones de D. Tracy, *The Analogical Imagination*, London 1981 y A. Dulles, *The Craft of Theology. From Symbol to System*, Dublin 1992; las perspectivas semiológicas de las obras de R. Fisichella, así como la orientación hacia una "fundamentación acumulativa" ("kumulative Begründung") de los signos fruto de la interacción de diversos argumentos de H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums:* ²HFTh 4: 265-299.278-288; también la cuestión de los "signos de los tiempos" cobra aquí actualidad tal como veremos en nuestro capítulo segundo, cf. X. Quinzá, *Signos de los tiempos. Panorama bibliográfico*: Miscelánea Comillas 49 (1991) 253-283.

71. *Glaubensverstädnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1975; *Glaubenswende*, Freiburg 1987, y *Pronóstico de la fe (1991)* Barcelona 1994.

pero sobre todo ha tenido un gran valedor en los estudios de Cl. Geffré[72]. En este punto debe incluirse también las diversas propuestas de la "escuela de la Facultad de Teología de Milán" que subrayan la importancia de la razón teológica en la fe[73]. Finalmente, anotemos la propuesta de B. Sesboüé que coloca nuestro tratado al final de su *Historia de los Dogmas*, ya que sus cuestiones "lógicamente primeras, si se quiere, estas cuestiones han sido las últimas que se han planteado en la historia"[74].

b) La sistemática de la teología fundamental: la "monstratio religiosa, christiana y catholica"

Para percibir la renovación de la teología fundamental es útil partir de la triple división, pero no ya como de-*monstratio*, sino como mostración, entendida como propuesta y oferta de sus tres dimensiones: la *religiosa,* la *christiana* y la *catholica*[75]:

**Monstratio Religiosa:*

La *monstratio religiosa* aparece situada en diversos ejes. Por un lado, influye en ella de forma preeminente el giro antropológico de la teología contemporánea. Por esta razón no es extraño que la figura de M. Blondel continúe teniendo una influencia tal como puede verse en

72. *El cristianismo ante el peligro de la interpretación (1983)*, Madrid 1984, así como su colaboración en, *La Révélation*, Bruxelles 1977, 171-205, el homenaje de J.P. Jossua/N.J. Sed (eds.), *Interpréter. Hommage amical à Cl. Geffré*, Paris 1992, y el prefacio a la traducción de W.G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris 1995 [original, London 1991], I-IV.

73. Sobre todo la obra conjunta, *Evidenza e la Fede*, Milano 1988, con G. Colombo, G. Angelini, P. Sequeri y A. Bertuletti; de este último, *Per una riflessione sull'insegnamento della teologia fondamentale oggi:* Teologia 7 (1982) 46-53; *Per un progetto di teologia fondamentale:* Teologia 10 (1985) 205-222; de Sequeri, *Estetica e Teologia. Prospettive di teologia fondamentale*, Milano 1993, y su impresionante tratado "De Fide", *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale,* Brescia 1996; cf. los artículos de G. Colombo en, *La ragione teologica*, Milano 1995.

74. *Transición:* HdD 3, 471s.

75. Cf. los numerosos boletines bibliográficos especializados, entre otros, R. Fisichella, *Scopi e confini della teologia fondamentale:* Gr 67 (1986) 340-357; *Generi letterari in teologia fondamentale:* Gr 72 (1991) 543-556; M. Antonelli, *Manuali di teologia fondamentale:* Sc Catt 122 (1994) 587-613; J. Doré, *Théologie fondamentale:* RSR 83 (1995) 73-96.305-323.447-489, así como, *L'evoluzione dei manuali cattolici di Teologia Fondamentale:* TF. Convergenze, 61-80; Fr. Ardusso, *Orientamenti contemporanei di teologia fondamentale:* Archivio Teologico Torinese [ATT] 1 (1995) 93-127, y nuestros boletines bibliográficos anteriormente citados.

los sucesivos Congresos sobre este autor[76], así como los planteamientos influídos por la teología trascendental[77], la propuesta de J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (1988) –un nuevo y actualizado *Hörer des Wörtes*– donde aparece con fuerza una antropología personalista en diálogo con los filósofos más recientes y con el ateísmo[78]. A su vez, el estudio de la experiencia aparece como relevante en esta etapa aunque sus resultados continúan siendo poco precisos[79]. Diversos manuales de esta etapa acentúan varios aspectos de esta dimensión antropológica como nueva forma de *monstratio religiosa* [80].



El otro eje de esta *monstratio* es la que se refiere al estudio de la religión y de las religiones. La "escuela alemana" continúa dando mucha importancia a este apartado, que no es tan relevante en la restante producción teológica que se refiere a una reflexión más autónoma respecto nuestra disciplina dentro del "tratado" de la teología de las religiones[81]. Las orientaciones en este campo son complejas aunque en el fondo aparecen como tres grandes líneas de comprensión en su relación con Cristo: la teoría exclusivista, la inclusivista y la pluralista, o, si se prefiere, eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo (cf. así, el Documento de la CTI de 1996 sobre cristianismo y las religiones)[82].

76. M.J. Coutagne (ed.), *L'Action. Une Dialectique du Salut. Colloque du centenaire Aix-en-Provence.Mars 1993*, Paris 1994; cf. las tesis doctorales de A. Antonelli, *L'Eucaristia nell'"Action" (1893) di Blondel*, Milano 1993, y X. Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de M.Blondel*, Barcelona 1998; cf. la introducción de J.M. Isasi en, M. Blondel, *Carta sobre Apologética,* Bilbao 1990, 7-22, y la bibliografía de J.M. Isasi/C. Izquierdo en, M. Blondel, *La Acción(1893),* Madrid 1996, LXV-LXXI.

77. Cf. K.H. Weger, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes*, Graz 1981; W. Kern, *Geist und Leben. Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung*, Innsbruck 1992; K.H. Neufeld, *Fundamentaltheologie II. Der Mensch-Bewusste Nachfolge im Volk Gottes*, Stuttgart 1993.

78. Salamanca 1988; ³1999 [= Gr 62 (1982) 211-271; 67 (1986) 693-744, y *Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage: Gottesfrage als Sinnfrage:* Akademie Augsburg 50 (1979) 7-28].

79. Así, *Revelación y experiencia:* Concilium nº 133 (1978) con E. Schillebeeckx, P. Eicher, D. Mieth, D. Tracy, H. Stirnimann...; G. O'Collins, *Experiencia:* DTF: 468-471, y la reflexión de A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1994, 293-418.

80. Cf. R. Latourelle, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo (1981),* Salamanca 1983; A. Dartigues, *La Révélation*, Tournai 1985; *Traktat Religion:* ²HFTh 1: con J. Splett, M. Seckler, W. Kern...

81. Cf. por ejemplo, los estudios específicos de J.J. Petuchowski/W. Strolz (eds.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverstädnis*, Freiburg 1981, y W. Strolz/S. Ueda (eds.), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg 1982.

82. Cf. CTI, *Documentos 1969-1996,* Madrid 1998, 557-604.560s.; el J. Doré, *Le christianisme vis-à-vis des religions,* Namur 1997; M. Dhavamony, *Teología de las religiones,* Madrid 1998, cf. nuestro apartado en el capítulo segundo sobre el "universale concretum".

**Monstratio Christiana:*

Una de las novedades importantes de la teología fundamental tanto en la primera etapa de después del Concilio Vaticano II como en la reciente es el impulso de esta *monstratio* vista no desde una perspectiva abstracta sino concreta en la revelación cristiana realizada por Jesucristo. La "escuela de la Gregoriana" ha favorecido esta orientación, sobre todo con la trilogía cristológico-fundamenal de R. Latourelle[83], los artículos cristológicos de R. Fisichella[84], los estudios de G. O'Collins[85], de J. Dupuis[86] y las importantes tesis doctorales de C. Aparicio Valls, R. Biord Castillo[87] y P. Martinelli[88]. La "escuela alemana" ha aportado aspectos decisivos por ejemplo con la historia del tratado de F.J. Niemann[89], el relanzamiento de la categoría "universale concretum" de Nicolás de Cusa[90], así como las importantes aportaciones cristológicas globales de K. Rahner, H.U. von Balthasar, W. Kasper así como la más específicas de K.H. Ohlig[91] y K.H. Neufeld[92] y la sistematización de P. Hünermann[93].

En esta etapa debe ponerse de relieve también el crecimiento en la reflexión teorética sobre la Revelación, especialmente en la línea de la

83. *A Jesús el Cristo por los Evangelios (1978)*, Salamanca 1972; *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo (1981),* Salamanca 1983 y *Milagros de Jesús y teología del milagro (1986),* Salamanca 1990.

84. *Cristologia: I. Fundamental; III. Títulos cristológicos:* DTF: 226-232.237-249.

85. *Jesucristo resucitado (1987),* Barcelona 1988; *Christology. A biblical, historical and systematic study of Jesus*, Oxford 1995, así como su, *Retrieving Fundamental Theology*, New York 1993.

86. Entre otros, *Introducción a la Cristología(1993),* Estella 1994.

87. C. Aparicio Valls, *La plenitud del ser humano en Cristo. La Revelación en la GS*, Roma 1997; R. Biord Castillo, *La Resurrección de Cristo como Revelación. Análisis del tema en la TF a partir de la DV,* Roma 1998, ambas dirigidas por G. O'Collins.

88. *La morte di Cristo come Rivelazione dell'amore trinitario,* Milano 1996, dirigida por R. Fisichella.

89. *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats*, Innsbruck 1983, y *Jesus der Offenbarer I-II*, Graz 1990.

90. Cf. W. Löser, *"Universale concretum" als Grundgesetz der oecomonia Revelationis* : ²HFTh 2 : 83-93, y su resumen en, *Universal concreto:* DTF: 1587-1589; la base se encuentra en el clásico estudio de R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956.

91. *Fundamentalchristologie*, München 1986.

92. *Fundamentaltheologie I. Jesus-Grundchristlichen Glaubens*, Stuttgart 1992.

93. *Cristología(1994)*, Barcelona 1997; en clave teológico-fundamental cf. los diversos estudios de B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris 1994.

filosofía reflexiva y fenomenológica (J. Nabert, P. Ricoeur..., coloquios "E. Castelli"...)[94], y aún la misma analítica[95]. Existen además importantes síntesis académicas sobre la Revelación[96] y, de forma relevante la prestigiosa propuesta del teólogo evangélico W. Pannenberg en su más reciente, *Teología Sistemática I-III*, sin duda la mejor obra de la teología evangélica de la segunda mitad del siglo XX[97].

**Monstratio Catholica:*



Sobre esta *monstratio* es donde aparecen más diferencias en el momento presente. La "escuela de la Gregoriana" en principio no la plantea directamente y su posibilidad es respuesta de forma negativa por el eclesiólogo dogmático A. Antón[98], en cambio se vislumbra, aún sin nombrarla, en las importantes publicaciones del antiguo profesor de eclesiología F. Sullivan[99]. Por otro lado estudios del teólogo fundamental J. Wicks apuntan un tal objetivo[100], el mismo R. Fisichella ha ofrecido algunos esbozos[101], así como D. Vitali que ha dedicado una significativa tesis al "sensus fidelium"[102].

En cambio, la "escuela alemana" continúa con un tratado extenso y articulado sobre la Iglesia desde una perspectiva teológico-fundamental. Así, los manuales de A. Kolping (1981), H. Fries (1985), H. Waldenfelds (1985), H.J. Pottmeyer, M. Kehl, G. Lohfink en, HFTh 4 (1987/²2000), H. Verweyen (1991/³2000), J. Werbick (2000), así como los estudios sobre nuevos caminos de la teología fundamental en la Miscelánea dedicada a H. Fries (1992)[103], en los trabajos conjuntos dirigidos por H. Döring (1993)[104] y en los más recientes de Kl. Müller (1998)[105]. La misma comprensión de los "loci theologici", no puramente en clave epistemológica sino en perspectiva eclesiológica, presentada novedosamente por M. Seckler, justifica también su inclusión en esta perspectiva[106]. En definitiva se constata que la eclesiología que surge de esta reflexión teológico-fundamental es una visión de la Iglesia que, enraizada en el Vaticano II, combina la reflexión teológico-hermenéutica con la empírico-histórica, dada su "compleja realidad" (LG 8). En ella aparecen como relevantes las cuestiones sobre Jesús y la Iglesia, la perspectiva del Reino de Dios y la de su servicio al mundo[107].

94. Cf. la monografía de J. Hereu, *Trascendencia y revelación de Dios: metafísica de las "cifras" según K. Jaspers, metafísica del testimonio según J. Nabert*, Barcelona 1983 [=FZPT 29 (1982) 113-130]; el Convenio "Castelli", M.M. Olivetti (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Padova 1994, con P. Ricoeur como primer ponente; también cf. B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995.

95. R. Swinburne, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford 1992; C. Schwöbel, *God: Action and Revelation,* Kampen 1992; L.J. van den Brom, *Divine Presence in the World,* Kampen 1993.

96. A. Dulles, *Models of Revelation*, New York ²1992; *Faith and Revelation* en, F.S. Fiorenza/J.F. Galvin (eds.), *Systematic Theology,* Dublin 1992, 91-128; M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung:* ²HFTh 2: 41-61; G. Ruggieri, *L'unità della Storia*: *Enciclopedia di Teologia Fondamentale I*, Torino 1987, 405-467; H. Waldenfels, *Teología Fundamental contextual,* Salamanca 1988; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf 1991/²2000; B. Forte, *Teologia della Storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello B. 1991; J. Doré, *La Révélation* en, J. Doré (ed.), *Introduction a l'étude de la théologie 2*, Paris 1992, 285-337; C. Izquierdo (ed.), *Dios en la palabra y en la historia*, Pamplona 1993 (R. Fisichella, C. Izquierdo, A. Dartigues, A. González Montes...); F.J. van Beeck, *God Encountered II/1. The Revelation of the Glory*, Collegeville 1993; M. Gelabert, *La Revelación, acontecimiento con sentido,* Madrid 1995; ATI, *Teologia della Rivelazione*, Padova 1996 (G. Bof, G. Ruggieri, C. Greco, R. Fisichella, T. Citrini y J. Wicks); P. Gibbs, *The Word in the Third World. Divine Revelation in the theology of J.M. Éla, A. Pieris and G. Gutiérrez*, Roma 1996; H. Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung,* Darmstadt 1996, y P. Avis (ed.), *Divine Revelation,* London 1997 (J.D.G. Dunn, G. Daly, G. D'Costa, W.J. Abraham...).

97. Göttingen 1988-1993; traducción española I-II, Madrid 1992-1996, con presentación general de J.A. Martinez Camino, I, IX-XXIX; cf. J. Martínez Gordo, *La verdad como anticipación y olvido. La teología fundamental de W.Pannenberg*, Bilbao 1995; la influencia inicial de Pannenberg es relevante en, A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985 [trad. cast. Madrid 1987].

98. Cf. *El Misterio de la Iglesia II*, Madrid 1987, 855-865.

99. *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin 1983; *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica*, Bilbao 1995; *Notas de la Iglesia:* DTF: 663-666; *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Bilbao 1999; *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium,* Dublin 1996.

100. *Canon bíblico, Depósito de la fe, Lugares teológicos,* y *Regla de la fe:* DTF: 173-183.291-304.833-834.1113-1115; *Introdución al método teológico*, Estella 1998, los apuntes de la PUG-Roma, *Scrittura, Tradizione, Magistero I-II (1993)* e *La Divina Rivelazione e la sua Trasmissione (1999)* y *Tradition:* Catholicisme XV (1997) 185-200.

101. *La Chiesa nella teologia fondamentale:* Gr 69 (1988) 315-323; diversas voces en, DTE tales como, *Eclesiología fundamental, Iglesia, motivo de credibilidad, Iglesia y Jesús de Nazaret,* y *Notas de la Iglesia*, 286-288.471-474.684, y *Ecclesialità dell'atto di credere* en, (id.), *Noi crediamo,* Roma 1993, 59-97.

102. *Sensus Fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede,* Brescia 1993.

103. P. Neuner/H. Wagner (eds.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträgre zur Fundamentaltheologie und Ökumenik (für H.Fries),* Freiburg 1992.

104. *Demonstratio catholica* en, H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993, 147-244.

105. (ed.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderung,* Regensburg 1998, 459.

106. Cf. los ya citados, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici": Weisheit Gottes, Weisheit der Welt [FS J.Ratzinger]*, St. Ottilien 1987, 37-65, y la síntesis más reciente en, *Loci theologici:* ³LThK 6 (1997) 1014-1016; en esta línea, cf. B. Körner, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein beitrag zur theologischen Erkenntnislehre,* Graz 1994.

107. Cf. la síntesis de E. Felten, *Die Sicht der Kirche. Ekklesiologische Entwürfe in der Fundamentaltheologie der Gegenwart,* Trier 1996 (H. Fries, H. Waldenfels, H. Döring, el HFTh, y H. Verweyen).

Eje decisivo de esta perspectiva de la *monstratio catholica* postconciliar es la reflexión eclesiológica sobre el ecumenismo presente en un buen grupo de teólogos ecumenistas también reconocidos especialistas en teología fundamental[108]. Es aquí donde el tema apologético clásico sobre las notas de la Iglesia adquiere nueva relevancia como núcleo vertebrador de toda la sistematización eclesiológica, tal como sugirió ya la síntesis magistral de Y. Congar en, *Mysterium Salutis* IV/1 (1972) y más recientemente ha propuesto M. Kehl en su manual, *Die Kirche* (1992)[109].

Finalmente, el tema de la misión de la Iglesia ocupa aquí también su espacio y es, sin duda, el proyecto de teología fundamental práctica ya citado de J.B. Metz, el que se ha convertido en paradigmático, aunque la inclusión del tal punto se limite tan sólo a algunos manuales tales como el americano F. Schüssler Fiorenza (1984), el alemán H. Waldenfelds (1988), el italiano G. Ruggieri en el *HFTh* (1988/²2000), y también es subrayado por teólogos fundamentales europeos muy ligados a la experiencia latinoamericana, como el italiano Cl. Delpero[110] y el alemán E. Klinger (1995)[111].

En este marco se sitúan los autores propiamente latinoamericanos forjadores de la teología de la liberación aunque debe observarse que esta disciplina aparece como tal y de forma novedosa y clara en 1981 con el teólogo laico catalano-chileno A. Bentué, *La opción creyente: Introducción a la teología fundamental*[112]. La presenta sucintamente en su manual el colombiano A. Ruiz, *Jesús, Epifanía del amor de Padre. Teología de la Revelación* [113]. Por su lado, el jesuita colombiano A. Parra ofrece quizá la más manifiesta propuesta de "teología fundamental de

108. Así, entre otros, inicialmente G. Thils, A. Javierre... y, posteriormente, H. Fries, A. Dulles, J. Wicks, H. Döring, H.J. Pottmeyer, W. Henn, A. González Montes, J.J. Alemany...

109. Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia:* MyS V/1, Madrid 1973, 371-609; M. Kehl, *La Iglesia*, Salamanca 1996; este último en el prefacio a la edición italiana explicita su orientación hacia la teología fundamental así: "il lavoro tende a superare il metodo rigidamente dogmatico, basandosi su di una teologia fondamentale ecclesiologica che ha un intento eminentemente pratico", Milano 1995,10.

110. *La credibilidad de la Iglesia ayer, hoy, mañana*, México 1995, que resume su, *Credibilità della Chiesa e giustizia sociale: un'alternativa?*, Brescia 1978; *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994; *Cómo estructurar hoy una auténtica teología fundamental:* Efemérides Mexicana 18 (2000) 5-26.

111. *Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre*, San José Costa Rica 1995.

112. Santiago de Chile 1981, ²1983; Salamanca ³1986; Santiago de Chile ⁴1995.

113. Bogotá 1988, editado en la colección de manuales del CELAM.

la praxis latinoamericana" con *Dar razón de nuestra esperanza*[114]. Un esbozo sugerente es el del uruguayo J.L. Segundo en, *Mysterium Liberationis I*[115] y, finalmente, el brasileño J.B. Libanio le ha dado consistencia con un título expresivo y propositivo en su, *Teologia da Revelaçao a partir de Modernidade*[116].

Dentro de esta *monstratio* es donde hemos situado nuestra aportación quizá más significativa que toca la misma identidad de la teología fundamental[117]. En efecto, a nuestro entender el tratado sobre la Iglesia, ni es sólo la tercera *monstratio* teológico fundamental, ni es sólo el máximo signo de revelación como Cristo-en-la-Iglesia, sino que además es el marco englobante y significativo de toda la teología fundamental. Y esto a partir de la categoría testimonio en su doble función: la fundacional-hermenéutica "ad intra" y la apologético-misionera "ad extra". Esta categoría además, conlleva una mútua circularidad entre la dimensión externa del testimonio eclesial que es el testimonio revelador fundante –como *Ecclesia mater congregans*–; la dimensión interiorizada que es el testimonio creyente vivido –como *Ecclesia fraternitas congregata*–, y la dimensión interior e interiorizadora que es el testimonio constante del Espíritu –como *Spiritus in Ecclesia*–. De ahí emerge claramente la función decisiva del testimonio eclesial de la Revelación y la Fe como camino de credibilidad que no se reduce a una credibilidad meramente externa y extrínseca, ni a una credibilidad puramente interna y subjetiva, sino que centra su atención en una comprensión de la credibilidad que es invitación externa e interna a la vez

114. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1988.

115. Madrid 1990, pp. 443-466 [=*Diálogo y Teología Fundamental:* Concilium nº 46 (1969) 397-406]; una comparación entre este autor y J.B. Metz es la tesis póstuma del mejicano J. Jiménez Limón, *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana hoy*, Barcelona 1990, preanunciada en, *Dar razón de la esperanza*, Barcelona1987, y *Curso de Teología Fundamental*, Barcelona 1990.

116. Sao Paolo 1992, con un capítulo sobre "Revelaçao na perspectiva latino-americana",431-462.

117. Nuestras reflexiones en, *Tratado de TF*, 307-406; *Iglesia: I. Eclesiología Fundamental. II. Jesús y la Iglesia. IV .La vía empírica:* DTF: 626-662, y en las nuevas voces, *Iglesia primitiva, Ministerio Petrino y Palabra de Dios:* DTFesp: 680-686.959-964.1044-1046; *La chiesa come tema teologico fondamentale: Gesù Rivelatore*, 140-163; *Eclesiología Fundamental: "Status Quaestionis":* RET 49 (1989) 361-403; *La identidad eclesial de la teología fundamental:* Gr 74 (1993) 75-99; *Una propuesta: la dimensión eclesial de la TF hoy:* ReCatT 20 (1995) 293-306; *Introducción a la Ecclesiología*, Estella ²1998; *La Revelación* en, AA.VV., *Nuevo Diccionario de Catequética,* Madrid 1999, 1947-1961.

a la fe, por razón de su carácter abierto e integrador, propio de la perspectiva renovada de la eclesiología del Vaticano II[118].

III. El Congreso Internacional de Teología Fundamental de 1995



La etapa, que comienza a partir de esta Encíclica, representa un nuevo desafío para la teología fundamental, ya que relanza y plantea una serie de cuestiones decisivas para su específica reflexión teológica entorno a la fe y la razón ante la Revelación con la pregunta clásica de Tertuliano: *"¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? ¿La Academia y la Iglesia?"* [FR 41]. De hecho, esta Encíclica viene precedida por el Congreso Internacional de Teología Fundamental celebrado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en 1995.

La celebración de este Congreso Internacional marca un hito decisivo por razón de la amplia convocatoria que suscitó así como por sus ponencias, que vistas globalmente invitan a una convergencia entorno a tres conclusiones[119]. En primer lugar, se constata la consolidación de una comprensión positiva de la *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, gracias a una lectura hermenéutica de sus textos. Así lo pone de relieve la ponencia inaugural precisamente sobre esta Constitución conciliar de uno de los grandes especialistas actuales sobre el Vaticano I, H.J. Pottmeyer. De forma similar tal comprensión aparece en las ponencias sobre "la *Dei Verbum* y su trasfondo en la *Dei Filius*", de A. González

118. Cf. E. Castelli (ed.), *Le témoignage,* Paris 1972 (P. Ricoeur, É. Levinas, H. Gadamer, K. Rahner, M. Nédoncelle, Cl. Geffré, G. Marcel..); el filósofo analítico C.A.J. Coady, *Testimony*, Oxford 1992; E. Barbotin, *Le témoignage*, Bruxelles ²1995; sobre el "martirio", cf. nuestro, *Los mártires: un testimonio que es preciso no olvidar* en, *Comentario a la "Tertio Millenio Adveniente"*, Salamanca 1995, 179-193 (con bibliografía).

119. Cf. la publicación de las ponencias en, R. Fisichella (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millenio,* Casale M. 1997, con R. Fisichella (PUG), que fue su coordinador, J. Doré (Paris), A. Dulles (Washington), A. González Montes (Salamanca), C. Izquierdo (Navarra), K.H. Neufeld (Innsbruck), S. Pié-Ninot (Barcelona), H.J. Pottmeyer (Bochum), G. Ruggieri (Catania), J.C. Scannone (Buenos Aires), M. Seckler (Tübingen), D. Tracy (Chicago) y H. Waldenfelds (Bonn), con el Discurso del Papa a los congresistas, 281-284 [cf. *L'Osservatore Romano*, 3.X.1995,8; ed. española, 13.X.1995, 2], discurso citado en la, *Fides et ratio* nº 67; cf. la larga recensión de M. Crociata, *Teologia fondamentale: sviluppi e tendenze attuali: Ho Theológos (Fac.Teol. Sicilia)* 15 (1997) 319-338, que subraya las convergencias que aparecen así como la ausencia del tema eclesiológico, aunque olvida que nuestra ponencia le dedica un apartado al tratar de las corrientes actuales, cf. pp. 57-60.

Montes, y en la referente a "El acto de fe: *Dei Verbum* repite *Dei Filius*?" de R. Fisichella.

En segundo lugar, se constató, especialmente a partir de las ponencias históricas que partían del Vaticano II, la de J. Doré sobre los manuales, y, de forma particular, la de S. Pié-Ninot sobre sus corrientes principales, la existencia de las dos grandes modelos o escuelas de Teología Fundamental ya mencionadas. Ahora bien, ambas escuelas comparten una epistemología común gracias a su afirmación central de que la Teología Fundamental es una disciplina de claro enfoque teológico, superada ya la visión pre-teológica propia de una cierta apologética de viejo estilo[120].

Finalmente, la tercera aportación más significativa del Congreso Internacional es su comprensión de "la relación de la Teología Fundamental con la Teología Dogmática", donde aparece con maestría las reflexiones de M. Seckler a las cuales se pueden asimilar las aportaciones finales sobre "la identidad del teólogo fundamental" de K.H. Neufeld y sobre "el futuro de la Teología Fundamental" de G. Ruggieri. En efecto, M. Seckler precisa que debe entenderse como Teología Fundamental aquella reflexión fundamental que tiene como objeto determinar, fundar y justificar la pretensión de verdad del cristianismo y especialmente presentarla en el horizonte de la pregunta filosófica por la verdad. En este sentido la Teología Fundamental argumenta para mostrar que las estructuras fundamentales del cristianismo tienen plausibilidad veritativa y que por tanto no evitan la pregunta por la verdad propia del discurso filosófico. En cambio la Teología Dogmática argumenta siempre para mostrar que lo que se cree expresa la fe de la Iglesia y que, por tanto, que el sentido de una verdad que se cree es conforme a la fe de la Iglesia[121].

Tres conclusiones, pues, que se convierten en patrimonio convergente –de ahí el subtítulo de las Actas!– y común para la tarea de la Teología Fundamental en el umbral del tercer milenio en un marco claro donde tanto la perspectiva de la credibilidad como la de la verdad aparecen como complementarias dado el primado de la revelación y el horizonte de la eclesialidad propias de esta disciplina.

120. Cf. nuestras reflexiones en, *TF.Convergenze*, 51-60, así como en, *Treinta años de teología fundamental:* RET 56 (1996) 293-315.

121. Cf.*TF: Convergenze,* 125-148, y *Fundamentaltheologie*: ³LThK 4 (1995) 227-238.

C. LA ENCÍCLICA FIDES ET RATIO: SU APORTACIÓN A LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL[122]

I. La Encícica Fides et ratio de 1998

El inicio de la Encíclica ya sitúa el tema central en torno a la Fe y la razón por ser "como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad" [FR intr.], y en este contexto, la Encíclica al tratar específicamente de la razón ofrece la *afirmación magisterial más solemne* de todo el documento, desde el punto de vista de la epistemología teológica[123]. En efecto, al explicar las "exigencias puestas a la filosofía por la palabra de Dios" el Papa afirma con lenguaje muy significativo que "asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde hace algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente [*vehementer confitemur*] la convicción de que el hombre es capaz de llegar [*assequi posse*] a una visión unitaria y orgánica del saber. Este es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial [*sapientiae munus*] llega a sus Pastores directamente desde el Evangelio [*recta via ex Evangelio*] y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo" [FR 85].

La referencia explícita a las enseñanzas sobre este tema de los Sumos Pontífices se encuentra, por ejemplo, en la cita de la Declaración sobre la libertad religiosa ns.1-3 [FR 102], donde se recuerdan Encíclicas de Juan XXIII, Pío XII y León XIII. De Pablo VI se cita la calificación de "apóstol de la verdad" que da a santo Tomás [FR 44]. Del Papa actual hay múltiples referencias, especialmente de la *Redemptor hominis* y de la *Veritatis Splendor*. Sobre el Vaticano II, además de la importante cita sobre la libertad religiosa ya mencionada, se transcribe un texto decisivo de GS: "la inteligencia no se limita sólo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada" [GS 15, citada en FR 82]. Por esto, en

122. La aportación de esta Encíclica a la teología fundamental aparece insinuada en diversos comentarios: así, en Italia, R. Fisichella –uno de los presentarores oficiales de la Encíclica–, con la introducción y guía de lectura, *Fides et Ratio. I rapporti tra fede e ragione,* Casale M. 1998, 9-43; *Revelación, fe y razón* en, *L'Osservatore Romano(esp),* 13.XI.1998, 11s.[=or.28.X.1998]; (ed.), *Fides et ratio. Testo e commento teologico-pastorale,* Cinisello Balsamo 1999, y *Rapporti tra teologia e filosofia alla luce della "Fides et ratio"* en, M. Mantovani/S. Thruthiyil/M. Toso (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?,* Roma 1999,177-185; además: M. Mantovani, *Là dove osa la ragione. Dalla "Dei Filius" alla "Fides et ratio"*, 59-84; A. Ales Bello, *Reciprocità tra pensare e credere,* 145-154; F. Franco, *La circolarità di fede e ragione,* 155-175; G. Cottier, *Tommaso d'Aquino,* 187-194; G. Coffele, *L'esempio di M. Blondel,* 227-235; S. Palumbieri, *La persona, punto de sintesi*, 331-352; por otro lado, han mostrado una sugerente reflexión, E. Berti, *El hombre es filósofo* en, *L'Osservatore Romano(esp),* 6.XI.1998, 22s.[=or.24.X.1998]; S. Muratore, *Fides et ratio. Un'integrazione possibile :* Rassegna di Teologia 39 (1998) 805-812, así como la síntesis presentada por la editorial de, *La Civiltà Cattolica* V (1988) 107-116, y la colección de los comentarios de "L'Osservatore Romano", *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio,* Vaticano 1999. Ya en el mundo francófono subrayemos el especialista en teología fundamental, A.M. Léonard, *El hombre en camino hacia la fe. Creencia y fe* en, *L'Osservatore Romano(esp),* 4.XII.1998, 22s. [=or.7.XI.1998] y *Un guide de lecture pour l'encyclique Fides et ratio* en, "Cahiers de l'École Cathédrale", *Foi et raison*, Paris 1998, 31-73; en este libro aparecen tres comentarios próximos a nuestras preocupaciones, así, A. Chapelle, *A l'ombre de la Sagesse,* 75-86; J.-M. Garrigues, *Autonomie spécifique et ouverture personnelle de la raison à la foi,* 87-104 [=*Nova et Vetera* 4 (1998) 95-106], y G. Cottier, *Les philosophes et la philosophie interpellés,* 105-117. En el mundo alemán, aparte las breves referencias publicadas en, *Stimmen der Zeit* 1 (1999) 1, y en, *Herder-Korrespondenz* 11(1998) 548s., cf. L. Scheffczyk, *Theologisches Plädoyer für die Vernunft. Zur Enzyklika 'Fides et ratio':* Forum Katholische Theologie 15 (1999) 48-59; muestra preocupación por la teología fundamental, K. Müller, *Der Papst und die Philosophie*: Herder-Korrespondenz 1 (1999) 12-17, donde relaciona la Encíclica con la escuela alemana di H. Verweyen. En inglés ha aparecido una amplia reflexión de F. Lawrence, *Athens and Jerusalem. The Contemporary Problematic of Faith and Reason:* Gr 80 (1999) 223-244, y una nota del conocido teólogo americano A. Dulles, *'Faith and Reason'*: America 179 (1998) 7s. En el mundo latinoamericano sobresale el trabajo de F. Santoro, *Fides et ratio. A audàcia da razâo e o fascínio da fé:* Revista Eclesiàstica Brasileira 233 (1999) 30-41, y el monográfico, *Fe y razón. Empeño liberador para un mundo en crisis:* Theologica Xavierana nº 130 (1999) 131-209. Finalmente, en España en, AA.VV., *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la FR,* Valencia 1999, donde J. Prades presenta un enfoque teológico-fundamental en, *Búsqueda del sentido de la vida y fe en la Revelación de Jesucristo,* 173-202; nosotros hemos ofrecido una amplia reflexión en, *La Encíclica "Fides et ratio" y la TF:* Gr 80 (1999) 645-676; *El drama de la separación fe-razón,* en las Actas del Congreso Internacional sobre este Encíclica en, RET 60 (2000) 137-641.191-202 (con J. Ratzinger, A. M. Rouco, X. Tilliette, J. Siefert, H.-B. Gerl-Falkovitz, A. Pérez de Laborda, G.L. Müller, J. Prades, J.A. Martínez Camino….); también, *FR y TF: la "circularidad" entre fe y razón: sus desafíos* en, las Actas de la IX Jornadas de Teología Fundamental de España y Portugal, celebradas en Lisboa, J.E. Borges de Pinho (ed.), *Fé e razâo: caminhos de diálogo,* Lisboa 2000, 173-188 (R. Fisichella, P. Gilbert, J.A. Martínez Camino, J. Duque…); cf. también, L. F. Mateo.Seco (ed.), *En torno a la Encíclica Fides et ratio:* Scr Teol 31 (1999) 767-889, y AA.VV., *Fe y razón (I Simposio Internacional),* Pamplona 1999.

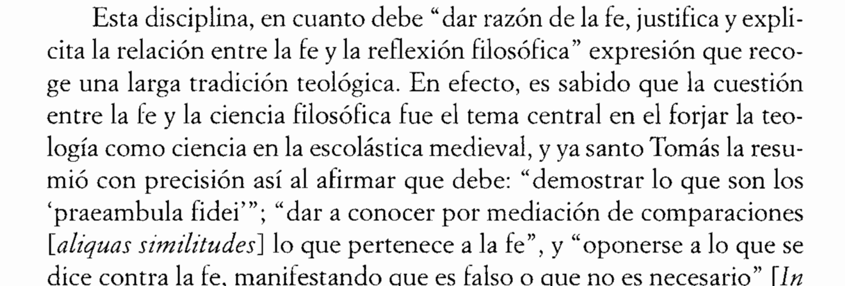
123. En esta Encíclica se cumple el objetivo de "to give counsel or to shed greater light on points of doctrine which must be made more precise", según F.G. Morrisey, *Papal and Curial Pronouncements: Their Canonical Significance in Light of the 1983 Code of Canon Law*, Ottawa 1992,11-13; ya que como observa justamente G. May las Encíclicas se han convertido "(seit Leo XIII.) eine Hauptquelle der Verkündigung der Kirche", *Enzyklika:* ³LThK 3 (1995) 698.

la conclusión de la *Fides et Ratio,* se sintetiza este aporte magisterial más específico al subrayar que "lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad (Dh ns.1-3) y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia" [FR 102].

De forma más concreta, en el FR 67, la Teología Fundamental queda descrita ampliamente, como nunca lo había sido antes, vista como disciplina y con tres tareas específicas: como "disciplina que da razón de la fe (cf. 1 Pe 3,15)", que "justifica y explicita la relación entre la fe y la reflexión filosófica", y que, finalmente, "estudia la Revelación y su credibilidad, con el acto de fe". La descripción como "disciplina", significa que ésta se considera como ciencia en cuanto reflexión sistemática para su enseñanza y, en este sentido, se explicita algo que quedó ausente, al menos de forma explícita, en los textos conciliares, especialmente en *Optatam totius* nº 16, y que ya en la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* apuntó más formalmente al tratar de la teología fundamental como "disciplina teológica con referencia a las cuestiones de ecumenismo, de las religiones no cristianas y el ateísmo" [*Ordinationes*: nº 51; EV 1506]. En las normas especiales se subraya que se debe mostrar "cómo la fe y la razón se encuentran en la única verdad" siguiendo la afirmación del Concilio Vaticano II en *GE* 10 [cf. *Normae,* nº 68; EV 1426].

El texto clásico de 1 Pe 3,15 es citado indirectamente con la fórmula *rationem fidei reddendi,* en clave paralela a 1 Pe 4,5 (*reddent rationem*) y Rom 14,12 (*rationem reddet*) –recogida así en el Vaticano II por LG 10 (*rationem reddant*)–, y se refiere a la fe, aunque su texto original griego tan sólo hace referencia a la esperanza. Con todo, el texto latino de la "Vulgata Sixtina", citado así tanto por san Agustín como por santo Tomás, une la fe a la esperanza así: *rationem de fide et spe nostra* [cf. respectivamente, *Ep* 120,1, y ST II-II, q.2 a.10]. La palabra latina *ratio* significa "explicación, consideración, motivo y causa" y traduce el griego *lógos* cuyo sentido es "dar cuenta de, razón, reflexión racional, resultado de la reflexión o motivo racional mesurado", particularmente importante para el uso cotidiano y para la filosofía como "reflexión, motivo o condición". Esta referencia a 1Pe 3,15 recoge a su vez el sentir común de los especialistas recientes que ven este texto la "Carta Magna" de la Teología Fundamental[124].

124. Cf. H. Fries, H. Wagner, A. Marananche, P. Knauer, R. Fisichella, M. Seckler, S. Pié-Ninot, H. Waldenfels, H. Verweyen...; con razón, como hemos ya observado, para P.G. Müller es un texto "wirkungsgeschichtlich besonderns relevant", *Apologetik:* ³LThK 1 (1993) 836.



Esta disciplina, en cuanto debe "dar razón de la fe, justifica y explicita la relación entre la fe y la reflexión filosófica" expresión que recoge una larga tradición teológica. En efecto, es sabido que la cuestión entre la fe y la ciencia filosófica fue el tema central en el forjar la teología como ciencia en la escolástica medieval, y ya santo Tomás la resumió con precisión así al afirmar que debe: "demostrar lo que son los 'praeambula fidei'"; "dar a conocer por mediación de comparaciones [*aliquas similitudes*] lo que pertenece a la fe", y "oponerse a lo que se dice contra la fe, manifestando que es falso o que no es necesario" [*In Boeth. de trin.* q.2.a.3.].

Sobre este tercer servicio de la razón en otro lugar Tomás de Aquino precisa agudamente que ante "un adversario con el cual no queda medio para discutir con él la tarea que resta es actuar para resolver sus argumentos u objeciones [*solvere rationes*], puesto que es imposible demostrar lo contrario ya que las pruebas que se aportan contra la fe no son verdaderas demostraciones, sino argumentos solubles" [ST I, q.1 a.8 c]. Santo Tomás, pues, comprende toda esta función de la razón en el interior de la reflexión creyente y teológica, aún en su misma *Summa contra Gentiles*, donde en su inicio observa que reflexionará sobre "la verdad que la fe profesa y que la razón investiga" [I,9][125].

En el contexto de esta primera escolástica la razón no es vista como alternativa a la fe sino como la capacidad humana para las operaciones discursivas del espíritu, que se ejercita por excelencia en la "demostración" o en el procedimiento silogístico, al ser la razón la fuerza interpretativa de la fe, ya que por su mediación la fe se constituye en ciencia. Por eso, la razón es "el sujeto de la fe", como portadora de la fe que es, lo cual significa que es la capacidad de verdad del espíritu humano. No es extraño, pues, que toda esta etapa haya sido vista también como los inicios de la apologética tanto por la metodología empleada bajo el eje de la relación entre fe y razón, como por sus primerísimos esbozos sistemáticos en la triple demostración religiosa, cristiana y católica que quizá ya se vislumbra a finales del s. XIV y que se articula definitivamente en el s. XVI[126].

125. Cf. el clásico, M.D. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* Paris 1974; la introducción más reciente de R.A. Gauthier, *Somme contre les Gentils,* Paris 1993, y la actualización comparativa con el pensamiento ilustrado de O.H. Pesch, *Tomás de Aquino,* Barcelona 1992.

126. A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters,* Freiburg 1962, 203-205, ve estos inicios en H. Totting von Oyta (1378-1380); cf. R. Aubert, *Henri Totting von Oyta:* Dictionnaire d'histoire et de géographie eccle-

Con referencia a la tercera tarea asignada a la Teología Fundamental, aquella de "estudiar la Revelación y su credibilidad, con el correspondiente acto de fe", nos encontramos ya en la formulación más propia que comporta el surgimiento de esta disciplina teológica específica, especialmente por parte del fundador de la escuela de Tubinga, J.S. Drey y por el profesor del Colegio Romano, G. Perrone. Ahora bien, la expresión "creíble" había aparecido sucintamente ya en santo Tomás [II-II, q.1 a.4 ad 2: *sub ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda*] y comenzó a usarse a partir del siglo XVII, siendo divulgada entorno al Concilio Vaticano I que la usó de forma significativa cuatro veces en la *Dei Filius* y siempre en el apartado sobre la fe [cf. DH 3013; 3033; 3036]. La perspectiva de la credibilidad a partir de entonces se ha convertido en la característica más propia de la teología fundamental, aunque su articulación concreta ha conllevado diversos enfoques tal como la misma relación entre fe y razón. De hecho, la palabra "credibilidad" pone de relieve de forma muy concreta la característica de la fe cristiana como *obsequium rationi consentaneum*, afirmado por el Vaticano I que cita Rom 12,1 [cf. DH 3009], y a su vez sugiere su carácter habitual de oferta dialogal, aunque en ciertos planteos apologéticos se convirtiera en polémica, pero que, con todo y en sus diversos acentos, mantiene siempre una significativa fuerza misionera[127].

Por otro lado, el estudio de la Revelación tipifica el objeto material de esta nueva disciplina surgida en los albores de la modernidad, que ya desde el siglo XVI había comenzado a desarrollar un inicial tratado sobre la Revelación con una parte teórica y una parte histórico práctica. A su vez se desplegó, además de la finalidad apologética más divulgada, un enfoque positivo-fundante de carácter intra-teológico para garantizar los principios de la teología y de la fe. Esta nueva finalidad teológico-fundamental, sobre todo presente en los teólogos protestantes (así, Ch.M. Pfaff, 1686-1760, y J.F. Buddeus, 1667-1729), se fue combinando progresivamente con la apologético-fundamental

siastiques 23 (1990) 1237s.; estudios más recientes los sitúan en la obra posterior de P. Charron, *Les trois vérités,* Bordeaux 1593; cf. F.J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit,* Innsbruck 1983, 156-167, y G. Heinz, *Charron*: ³LThK 2 (1994) 1024.

127. Cf. la síntesis de M. Seckler, *Credibilitas und credenditas:* ³LThK 2 (1994) 1339s.

que era la dominante católica en su enfoque sobre la revelación (así, P.M. Gazzaniga, 1722-1799, y St. Wiest, 1748-1797)[128].

Más adelante, ya en el Concilio Vaticano I, este concepto de revelación fue introducido por primera vez en el lenguaje oficial de los concilios dentro de un contexto complejo y marcado primariamente por el enfoque apologético. No será hasta la "Constitución sobre la Revelación" *Dei Verbum* del Vaticano II donde tal concepto asumirá claramente una perspectiva teológico-dogmática. En efecto, leyendo DV 1, el misterio cristiano de la salvación mediante el concepto de revelación –como movimiento histórico de la auto-comunicación del Dios trino– la convierte en uno de los conceptos fundamentales en la historia de la auto-comprensión del cristianismo y muestra a su vez la importancia de enfocar teológicamente el tema de la revelación[129].

No es extraño, pues, que después del Vaticano II fuera éste el enfoque predominante y casi único del espacio que antes ocupaba la teología fundamental. Progresivamente se recupera también el antiguo enfoque apologético, pero ahora ya claramente teológico, sobre la revelación a partir de una relectura de la categoría de la "credibilidad". En este reencuentro se sitúa la recuperación del tratado *De Fide* que comprende un análisis histórico y una aproximación sintética, de acuerdo con la perspectiva típica de la tratación tradicional sobre la fe, situado en la teología fundamental como epistemología, y no sólo como una antropología teológica[130].

128. Cf. G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare,* Mainz 1984, 215-219 (Pfaff y Buddeus): 226-260 (Gazzaniga y Wiest).285 (conclusión); *Gazzaniga:* ³LThK 4 (1995) 307s.; W. Raupp, *Pfaff:* ³LThK 8 (1999) 158; E.H. Pältz, *Buddeus:* TRE 7 (1981) 316s.; E. Pfeiffer, *Wiest:* LThK 10 (1965) 1119.

129. Dentro de la inmensa bibliografía anotemos, entre otros, los aportes más sustantivos como son la exégesis conciliar de H. de Lubac, *Comentario cap. I: DV* en, B.Dupuy (ed.), *La revelación divina I,* Madrid 1970, 287-327 [=*La Révélation divine,* Paris 1983]; los estudios sobre modelos de P. Eicher, *Offenbarung,* München 1977; A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1993, y el triple concepto -epifánico-instructivo-autocomunicativo- de M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung:* ²HFTh 2: 60-83; la historia en, M. Seybold-H. Waldenfels, *Die Offenbarung* en, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1971-1977 [cf. con bibliografía actualizada en, G. Ruggieri (ed.), *La Rivelazione,* Palermo 1992], así como el estudio genético-histórico de la DV de R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione "Dei verbum" del Vaticano II,* Bologna 1998.

130. Cf. el concepto de *analysis fidei* en nuestro capítulo siguiente; E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)* : ²HFTh 4:301-330; *Analysis fidei:* ³LThK 1 (1993) 583-586, y M. Antonelli/M. Epis (eds.), *Sulla Credibilità del cristianesimo:* Sc Catt 125 (1997) 363-558 (con A. Dartigues, G. Larcher, K.H. Neufeld, G. Ruggieri, P. Schmidt-Leukel, P.A. Sequeri y H. Verweyen); la recuperación del tratado *De Fide* es la propuesta propia de P.A. Sequeri en, *Il Dio affidabile,* Brescia 1996.

En definitiva, las indicaciones de la Encíclica sobre el objeto material de la teología fundamental pueden orientar hacia una disciplina teológica que asume como centro la Revelación y el correspondiente acto de fe desde la perspectiva de la credibilidad. Tal orientación conllevará lógicamente tanto un estudio histórico-sistemático de la Revelación, como una epistemología propia como expresión del "dar razón de la fe". A tal doble dimensión se la podrá calificar, la primera, como función fundacional-hermenéutica –en clave de una Teología Fundamental "dogmático-fundamental"– y, la segunda, como función dialogal-contextual –en clave de una Teología Fundamental "apologético-fundamental"–[131].

II. Publicaciones de teología fundamental posteriores a la *Fides et ratio* entre 1998 y 2000



Si se atiende a las publicaciones más significativas, específicamente orientadas a la teología fundamental, se puede constatar su creciente presencia en estos últimos años, no en vano tanto el Congreso Internacional de la PUG de 1995, como la publicación de la *Fides et ratio* de 1998, son altamente significativos de la actualidad y urgencia de esta disciplina. Para su presentación en este caso acudiremos a su lugar de origen, aunque no será difícil discernir en ellas los acentos característicos de las dos escuelas y sus variantes y aún de posiciones más autónomas que hemos señalado.

En el mundo alemán, en primer lugar, debe mencionarse la obra de colaboración de veinte especialistas sobre la teología fundamental, promovida por un discípulo de H. Verweyen, Kl. Müller, actual profesor de Münster, lugar de donde provienen un buen grupo de los autores. Entre ellos destacan los planteamientos epistemológicos de G. Essen sobre la modernidad, E. Arens sobre la acción comunicativa, Kl. Müller sobre *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?* ("¿cuanta razón necesita la fe?"), H. Verweyen sobre hermenéutica, G. Larcher sobre estética, J. Werbick sobre la institución eclesial, J. Meyer-zu-Schlochtern sobre el concepto de Iglesia y H. Wagner sobre ecumenismo... Se trata, sin duda de una propuesta muy sugerente alineada

131. Así lo planteamos ya en nuestra primera edición del presente, [1]TTF, 39-54, y lo reformulamos en las páginas que siguen; cf. también, M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen:* [2]HFTh 4: 331-402.

en la "escuela alemana de Friburgo" de H. Verweyen en torno a un nuevo modelo de racionalidad que tenga presente especialmente el pensamiento moderno sobre el sujeto y la libertad, los desafíos de la postmodernidad y la hermenéutica de la contingencia[132].

Un camino autónomo y con estilo claramente escolar es el curso básico de P. Schmidt-Leukel, antiguo profesor de Munich, forjado en la escuela de H. Fries y H. Döring. Se trata de una presentación de la tradición alemana relativamente clásica donde se entrecruzan de forma sugerente los tres tratados: Religión, Revelación, e Iglesia, con el tratado *De locis theologicis* reconvertido en cuestiones de fe y razón, el cual cierra el primer tratado y se articula con el segundo. Quizá el tema que suscita interrogantes es su postura más bien favorable a la teoría pluralística de la religión, orientación sobre el cual ha publicado abundantemente[133].

La obra más reciente y voluminosa presentada como una teología fundamental es la del profesor de Münster, sucesor de la cátedra de J.B. Metz, J. Werbick. Los tres tratados son calificados como "disputa o discusión" (*Streitfall*) y como intermedio de sitúan los temas de fe y razón, el lenguaje de la fe, y la fe y el pecado. El enfoque inicial subraya con fuerza la cuestión de la verdad, pero no se precisa la identidad de esta disciplina. Quizá la "novedad" de esta publicación sea el reconducir la cristología a un tratado de soteriología, aunque sea a costa de prescindir de las cuestiones "clásicas" de este ámbito. En cambio, la parte eclesiológica ofrece elementos sugerentes, sin duda ins-

132. *Fundamentaltheologie-Fluchtlinien und gegenwärtige herausforderungen*, Regensburg 1998, en la presentación se subraya su continuidad con el volumen similar promovido por los profesores de la PUG, R. Latourelle/G. O'Collins (eds.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980 (trad. Salamanca 1982); nótese, con toto, la ausencia de una sección dedicada a la cristología, así como la ignorancia de la bibliografía no alemana, particularmente grave cuando se habla de perspectivas actuales; en efecto, el desconocimiento del *Dizionario di Teologia Fondamentale* y de sus editores, R. Latourelle y R. Fisichella (no traducido al alemán, pero sí al francés, inglés, portugués y español), así como la no mención del Congreso Internacional del 1995 –donde tuvieron ponencias cuatro profesores alemanes– son dos ejemplos incomprensibles en una publicación que pretende emular el clásico balance citado; por esto K.H. Menke ha observado que no se trata ni de un balance ni de una obra representativa de Alemania en,*Theologische Revue* 94 (1998) 666; cf. una detallada información sobre este volumen y sus autores en, S. Orth, *Rationalitätsstandars gesucht:* Herder-Korrespondenz 52 (1998) 465-470.

133. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens,* München 1999, 195-204 ("Pluralismus"); cf. su, *Demonstratio christiana* en, H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltholbogie,* Freiburg 1993, 49-145.

pirados en su dogmática eclesiológica, aunque sin apuntar a su especificidad teológico-fundamental[134].

Anotemos, para terminar sobre el mundo alemán, la reedición ya mencionada de dos decisivas e influyentes obras como son el, *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4*, de W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler, y el *Gottes letztes Wort* de H. Verweyen. Ambas permanecen casi idénticas a su primera edición, aunque aparecen algunos matices nuevos. Así, en el último y decisivo capítulo de M. Seckler sobre la identidad de la teología fundamental ha incorporado diversas precisiones digna de nota donde insiste en su concepción rectamente "intrinsecista", que no significa subjetivista, de la fundamental[135]. Por su lado, H. Verweyen ha ampliado el tema de los criterios para discernir el sentido último, y la debatida cuestión de la fe pascual[136].

Recordemos también las diversas voces sobre teología fundamental presentes en la tercera y nueva edición del *LThK* 1-9, dirigida por W. Kasper (1993-2000). De entre ellas destaquemos sobre todo las de M. Seckler y H. Verweyen que retoman y resumen sus conocidas posiciones, así como otras breves colaboraciones de J. Meyer zu Schlochtern, A. Raffelt, E. Kunz...[137].

En el mundo francés se debe señalar de forma significativa el voluminoso, claro y bien informado, *Dictionnaire Critique de Théologie*, editado por J.-Y. Lacoste, que es responsable de muchas voces de teología fundamental (*credibilité, foi, histoire, miracle, raison, rationalisme, révélation),* así como otros conocidos especialistas tales como, A. Dartigues (*résurrection des morts*), C. Duquoc (*résurrection du Christ*),

134. *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie,* Freiburg 2000; cf. su, *Soteriología (1990),* Barcelona 1993, y ya su, *Kirche. Ein Ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis,* Freiburg 1994.

135. *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4,* Tübingen-Basel ²2000, con ampliaciones bibliográficas generales y remodelación del artículo decisivo de M. Seckler en, HFTh 4: 351-367.

136. *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie,* Regensburg ³2000, 133-188.357-366.

137. M. Seckler, *Apologetik* y *Apologie*: ³LThK 1 (1993) 834-842 y 845-847; *Credo ut intelligam*: ³LThK 2 (1994) 1343-1345; *Erkennetnislehre:* ³LThK 3 (1995) 786-791; *Fides ex auditu*: ³LThK 3 (1995) 1273s.; *Fundamentaltheologie:* ³LThK 4 (1995) 227-238; *Glaubensfreiheit:* ³LThK 4 (1995) 710-713; *Loci theologici:* ³LThK 6 (1997) 1014-1016; *Prinzipienlehre:* ³LThK 8 (1999) 595-598; H. Verweyen, *Praeambula fidei*: LThK 8 (1999) 478-482; *Sinn*: *II. Fundamentaltheologisch*: ³LThK 9 (2000) 622s.; de entre las restantes voces referidas a la teología fundamental cf. entre otras, E. Kunz, *Analysis fidei*: ³LThK 1 (1993) 583-586; A. Raffelt, *Desiderium naturale*: ³LThK 3 (1995) 108-110; *Potentia obo-edientialis*: ³LThK 8 (1999) 459s.; J. Meyer zu Schlochtern, *Glaubensmotive*: ³LThK 4 (1995) 720s.

Cl. Geffré (*théologie naturelle*), P. Gilbert (*ontologisme*), R. Fisichella (*Balthasar*), M. Leclerc (*Blondel*), K.H. Neufeld (*fidéisme*), B. Sesboüé (*Christ*), J. Splett (*philosophie de la religion*), M. Theobald (*vérité*), W. Kern (*Théologie Fondamentale*)...[138].

Por su lado, en Italia se publican algunos estudios significativas, por un lado el del importante teólogo B. Forte que ofrece una sugerente propuesta en, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione* [139]; a su vez aportan elementos valiosos los filósofos P. Giustiniani y G. Reale en, *Filosofia e Rivelazione. Una ricerca tra ragione e fede*[140]; también el profesor de teología fundamental de la Universidad Lateranense, G. Lorizio recoge emblemáticamente el momento actual de diálogo en su, *Rivelazione cristiana, Modernità, Post-modernità*[141], y finalmente el profesor de la Gregoriana, C. Dotolo ofrece una atenta y trabajada monografía sobre G. Vattimo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del 'pensiero debole' de G. Vattimo*[142]. Cuatro obras que con diversos estilos expresan bien el carácter contextual de la actual perspectiva de la Teología Fundamental en la línea de su dimensión también necesaria de "auditus temporis et alterius".

A nivel de manual han aparecido los dos volúmenes de dos profesores de teología fundamental de Nápoles. El primero, de E. Cattaneo con, *Transmettere la Fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, y el segundo, de C. Greco, *La Rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*[143]. Ambos reflejan una primaria preocupación académica con una estructura lineal en el primero, donde sobresale la tractación de la tradición y el Magisterio (con las últimas precisiones del *Ad tuendam fidem* de 1998); en cambio, el segundo ofrece un doble momento: el fenomenológico-hermenéutico y el crítico-veritativo, y es en este último, cuando trata del estatuto ontológico, epistemológico y teológico de la Revelación,

138. París 1998, 1298 pp., en la prestigiosa colección de Diccionarios P.U.F.; J.-Y. Lacoste es conocido por su estudio de orientación teológico-fundamental, *Expérience et Absolu*, Paris 1994.

139. Brescia 1995, donde recoge textos de Hegel, Schelling, Barth, Jaspers, Bultmann, K. Rahner, Mounier, Dostoevskij, Lubac, Heidegger, Lévinas, Nietzsche y Bonhoeffer.

140. Napoli 1998, la parte filosófica pertenece al primero y el resto al segundo.

141. Cisinello Balsano 1999, donde recoge publicaciones suyas desde 1984 a 1995, y se refiere a su nueva actualidad gracias a la *Fides et ratio*, cf. pp.12s.

142. Roma 1999, recordemos su útil y breve manual, *Sulle trace di Dio,* Padova 1992.

143. *Transmettere la fede,* Milano 1999; *La Rivelazione,* Milano 2000.

donde se encuentra quizá la novedad más sobresaliente por el intento gnoseológico que representa.

En España han parecido en este período tres manuales, dos tesis doctorales y una obra de colaboración. Así, los manuales son uno del profesor de Universidad de Navarra, C. Izquierdo, otro del profesor de Burgos, J.A. Sayés, y el tercero, el de los profesores de la Universidad de la Santa Cruz de Roma, F. Ocáriz y A. Blanco. La característica común de todos ellos es su carácter más bien clásico, claramente académico y lineal, dividido en dos grandes secciones: la referente a la Revelación y la dedicada a la credibilidad. El buen conocimiento de M. Blondel por parte del primero –recordemos que su tesis versó sobre este autor– le lleva a subrayar la perspectiva de una prometente "apologética integral" pero que tiene dificultades en articularse con el conjunto de la obra que se muestra útil aunque un tanto formal[144]. Por su lado, los dos restantes manuales, aparte su estructura parecida a la obra anterior, sorprenden por su enfoque ya que ambos son partidarios de una visión pre-teológica de la teología fundamental al afirmar que se debe prescindir de la fe en el análisis histórico-crítico de los documentos de la Revelación. Así F. Ocáriz/A. Blanco en la introducción común afirman que en la parte dedicada a la credibilidad: "los textos de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio serán utilizados no según el valor y la autoridad que la fe cristiana les confiere, sino según el valor histórico y social que de suyo también poseen pero que será controlado críticamente para satisfacer las exigencias de este aspecto de la ciencia"[145]. De forma similar, J. A. Sayés al introducir la parte de la credibilidad escribe claramente: "el método que vamos a emplear (estamos en la fundamentación de la fe, en la apologética) es el estudio histórico-crítico, es decir, el estudio de la verdad histórica del cristianismo. Prescindimos, por tanto, de la fe"[146].

La primera tesis española es la presentada en St. Georgen de Frankfurt, se titula, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental,* obra del español, residente en Centroamérica, Antonio González, S.J. El interés principal está en su capítulo dedicado a la praxis humana donde hace una relectura enraizada en X. Zubiri que quiere superar el dualismo entre lo trascendental y lo categorial, entre lo empírico y lo existencial, entre lenguaje y praxis, para entrar

144. C. Izquierdo, *Teología Fundamental,* Pamplona 1998; *Blondel y la crisis modernista,* Pamplona 1990.
145. *Fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental,* Madrid 1998, 20.
146. *Compendio de Teología Fundamental,* Valencia 1998, 207.



así en un nuevo concepto de revelación. A pesar de estos sugerentes puntos, la obra aparece como algo atípica dentro del ámbito de la teología fundamental, ya que se entrelazan temas teológicos propios de la contrareforma (la ley, la justificación por la fe...), con una cuestión de tanta actualidad también para la teología fundamental como es la praxis...[147]. La segunda tesis, esta presentada en la Gregoriana de Roma, es, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe (Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange),* del profesor de Vigo y Santiago de Compostela, G. Juan Morado. Se trata de un trabajo claro y muy útil para la actual teología fundamental, especialmente porque pone de relieve la transición realizada desde el modelo 'analítico' de credibilidad (Garrigou-Lagrange) al modelo 'sinténtico' según dos autores que en el momento actual representan la primera y más profunda línea de renovación teológico-fundamental, ya sea con la argumentación cumulativa (Newman), ya sea con la apologética de la inmanencia (Blondel)[148].

La última e importante obra es una publicación colectiva realizada por los profesores de teología fundamental de España que desde el curso 1983 se reúnen cada dos años titulada, *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*[149]. La estructura es muy clara: después de la presentación del editor, el profesor de Navarra, C. Izquierdo, en la introducción por parte nuestra se trata de la, *Identidad de la teología fundamental desde el Vaticano II a la Fides et ratio,* y se inicia la primera sección: *El hombre llamado a creer*, con M. Gelabert (Valencia/O.P.), A. Jiménez Ortiz (Granada) y F. Conesa (Alicante/ Navarra); la segunda sección: *Revelación y fe,* con A. González Montes (Salamanca/Ávila), J.A. Martínez Camino (Comillas), J.L. Illanes (Navarra) y J.J. Alemany (Comillas); la tercera sección: *Razones para creer,* con L. Lago (Salamanca/O.P.), L. Oviedo (Antonianum/Roma) y J.M. Odero (Navarra); se concluye con, *Cuestiones de epistemología teológica* con J. Vidal Taléns (Valencia), X. Quinzá/J.J. Alemany (Comillas) y C. Izquierdo. Un apéndice de J.L. Illanes con la crónica detallada de todas las Jornadas de Teología Fundamental de España y Portugal realizadas desde 1983 hasta 1999, cierra esta notabílisima aportación de la teología fundamental española en el momento presente, que aún con diversos acentos, muestra estar muy atenta a la evolución y al talante propio de esta disciplina en el contexto teológico actual.

147. *Teología de la praxis evangélica,* Santander 1999.
148. PUG, Roma 2000.
149. C. Izquierdo (ed.), *Teología Fundamental,* Bilbao 1999.

Anotemos para concluir, la aparición de segunda edición española del *Diccionario de Teología Fundamental* dirigido por R. Latourelle/R. Fisichella/S. Pié-Ninot, que en esta edición amplió diversas voces, precisamente con diversos profesores de teología fundamental de España y Latinoamérica (M. Gelabert, J. de Miguel, A. Jiménez Ortiz, J.M. Rovira Belloso, J. Martín Velasco, A. González Montes, J.J. Alemany, J.L. Illanes, O. Ruiz Arenas –Colombia–, A. Bentué –Chile–)[150]. Se trata de un signo más de la "actualidad" e interés que suscita en el momento presente la teología fundamental.

D. IDENTIDAD Y ARTICULACIÓN DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

A partir de la nueva interpelación que representa la *Fides et Ratio* para la teología fundamental concluimos con la propuesta para esta disciplina y para *La Teología Fundamental* que ofrecemos. En efecto, en el largo proceso que va desde el Concilio Vaticano II hasta esta Encíclica *Fides et ratio* se puede descubrir un balance altamente significativo para esta disciplina teológica para cumplir la misión que le asigna esta última que es estudiar "la Revelación y su credibilidad con el correspondiente acto de fe" [FR 67] y, por tanto, debe tenerse presente la articulación de estos dos elementos decisivos para su realización: la *Revelación* y su *credibilidad,* expresión esta última que expresa la forma concreta como la teología fundamental relaciona la fe y la razón. Afrontemos, pues, en primer lugar una descripción de la identidad, para después mostrar la vertebración de sus dos tareas propias:

I. LA IDENTIDAD DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL: LA PRETENSIÓN DE VERDAD DE LA REVELACIÓN COMO PROPUESTA SENSATA DE CREDIBILIDAD



Partimos de la comprensión de la fe y de la razón como dos caminos hacia la verdad ya que son "las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad" [FR intr.]. A su vez, partimos de que es la Revelación cristiana es la "verdadera estrella que orienta al hombre" [FR 15]. De ahí que el eje, que une a la fe, la razón

150. *Diccionario de Teología Fundamental,* Madrid ^{2}2000.

y la Revelación sea la cuestión de la verdad y, por esto, la teología fundamental puede identificarse así:

> La Teología Fundamental,
> tiene como identidad fundar y justificar
> la pretensión de verdad de la *Revelación* cristiana
> como propuesta sensata de credibilidad,
> y poder así "dar razón de la esperanza" (cf. 1Pe 3,15).

Esta perspectiva de "la verdad" es la que queda subrayada con fuerza en la *Fides et ratio,* ya que es vista como el camino que congrega a toda la humanidad creyente o no creyente. En efecto, su búsqueda califica la existencia personal y permite reconocerla también como denominador común del diálogo entre los pueblos ya que "esta misión hace a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para conseguir la verdad" [FR 2]. El Concilio Vaticano II anticipa ya esta prospectiva al afirmar que "en la fidelidad a la conciencia los cristianos se unen a los otros hombres para buscar la verdad y para resolver según verdad numerosos problemas morales que surgen tanto en la vida individual como social" (GS 16). De aquí deriva el carácter de camino y proceso que adquiere su búsqueda ya que la "verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios" [FR 2].

Dentro de este horizonte de la verdad debe tenerse en cuenta que las indicaciones de la Encíclica sobre el contenido de la teología fundamental orientan hacia una disciplina teológica desde la perspectiva de la "credibilidad", que es la forma concreta como se articulan en la teología fundamental la razón y la fe como propuesta sensata y verificativa y, por tanto, plena de sentido. De ahí surgirá la necesidad de un estudio fundamentador histórico-sistemático de la Revelación, y, a su vez, una epistemología propia en clave de credibilidad como expresión de la responsabilidad apologética que es "dar razón de la fe". A tal doble dimensión se le puede calificar, la primera, como tarea fundacional-hermenéutica, propia de todo discurso teológico constituyente y significante –en clave de una *Teología Fundamental "dogmático-fundamental"*– y, la segunda, como tarea dialogal-contextual fruto de la necesidad del testimonio o experiencia de "martiría" esperanzada como propuesta para nuestro mundo –en clave de una *Teología Fundamental "apologético-fundamental"*–.

Surge así una concepción de la *Teología Fundamental* abierta ya que integra una doble tarea como es el apostar por una *"martiría significativa" de la esperanza cristiana*. En efecto, esta formulación de *martiría significativa* quiere ser una paráfrasis actualizada del "dar razón de la esperanza" (1Pe 3,15), en la que se propone la esperanza cristiana desde el "testimonio", entendido como experiencia de "martiría" [cf. FR 32], ya que "aunque (el martirio) se conceda a pocos, todos, sin embargo, deben estar dispuestos a confesar a Cristo ante los hombres y a seguirlo en el camino de la cruz" [LG 42]. La experiencia concreta, pues, de este "testimonio-martirial" a través de su comprensión teológica, hará posible superar tanto el puro pragmatismo vital, como el puro intelectualismo racional, y así articular ambas dimensiones en clave de un testimonio lleno de sentido, que es lo que quiere indicar esta novedosa expresión de "martiría significativa" que es, en definitiva, "el testimonio radicado en la esperanza".

Ahora bien, después de la panorámica presentada nos podríamos preguntar si dada la complejidad de los problemas en que nos encontramos y la amplitud del saber contemporáneo (sociología, psicología, lingüística, filosofía, hermenéutica, ciencia de las religiones...) no deberíamos ampliar el campo y el objetivo de la teología fundamental. No obstante, hemos de confesar que después de años de docencia e investigación en la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona), y, más recientemente compartida con la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), así como de atención pastoral, particularmente entre jóvenes estudiantes y universitarios, nuestra perspectiva de la teología fundamental se ha ido configurando como un reencuentro de los orígenes de ésta que en su tiempo fue novedosa disciplina teológica acuñada por la escuela de Tubinga (J.S. Drey) en los albores de la modernidad.

Desde los inicios de nuestra dedicación a la Fundamental encontramos diversos aspectos que aparecían frecuentemente flotantes y desordenados pero en los que subyacía una vertebración latente. Por un lado, el estudio bíblico de la revelación, nos ha abierto a una visión no puramente descriptiva y positivista, sino más bien sapiencial y hermenéutica de los datos escriturísticos[151]. Por otro lado, nos ha ayudado la profundización del sujeto oyente de esta Revelación, tanto a partir de los trabajos de M. Blondel, H. Bouillard, K. Rahner, J. Alfaro, R. Latourelle, M. Seckler..., por citar los más significados, como por la búsqueda incesante de una perspectiva correcta para una pastoral de la fe que encuentre eco significativo en nuestro mundo, especialmente en el corazón de los jóvenes estudiantes y universitarios de hoy[152]. Podríamos decir, que a partir de todos estos diversos aspectos enumerados llegamos a la formulación y articulación de la presente concepción de la Teología Fundamental, al experimentar, parafraseando J.S. Drey en el prefacio de su obra, "un sentimiento general de su necesidad" ["allgemeinen Gefühl ihrer Notwendigkeit": *Die Apologetik* 1, IV].

Es así como el binomio: "Revelación Cristiana - sujeto creyente", asume aquí el protagonismo y la centralidad de la teología fundamental, como respuesta a los nuevos planteamientos de la modernidad que marcan decisivamente la teología y la Iglesia hoy. Ahora bien, este binomio, aunque aparezca nuevo en su formulación, hunde sus raíces en la temática clave de las primeras sistematizaciones teológicas medievales: es decir la cuestión de la fe y la razón, desde una perspectiva metodológica que deriva de los tratados de los *loci theologici* de la fe y de las *quaestiones disputatae* medievales. Dentro de este trasfondo, que arranca ya en las primeras sistematizaciones teológicas, el binomio: "Revelación cristiana - sujeto creyente", queda enmarcado en el tema constante de la reflexión teológica de cómo articular trascendencia e inmanencia para salvar a su vez su mutua relación y autonomía. El giro antropológico que supone la Ilustración acentúa la necesidad de preguntarse sobre la credibilidad de la Revelación para el hombre moderno, posible sujeto creyente.

151. Especialmente, nuestra tesis doctoral en la PUG, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales,* Ed. Herder, Barcelona 1972; *Palabra de Dios y hermenéutica bíblica*: Phase X (1970) 125-140; *Paraula de Déu:* Gran Enciclopèdia Catalana 11 (1978) 293; *Revelació:* 12 (1978) 537; *La Revelación,* Barcelona 1980; *Quatre comunitats davant Jesús*, Barcelona 1985, 75-97.127-131; *La literatura sapiencial bíblica: una actualidad bibliográfica creciente*: Actualidad Bibliográfica 44 (1985) 202-211; 46 (1986) 163-174; hasta el más reciente, *Comentario* en, *Evangelio según san Juan,* Comisión Diocesana para el jubileo del Año 2000, Barcelona 1999, 5s.8.12.19s.41.48-50.60-62.69-71.73s.

152. Cf. nuestras reflexiones en, *Iglesia Viva* 58/59 (1975) 399-420; *Pastoral Misionera* 14 (1978) 679-688; *Qüestions de Vida Cristiana* 102 (1980) 77-100; *Quaderns de Pastoral* 103-104 (1987) 37-47, y *Els inicis del MUEC* en, AA.VV., *Sal a les aules. El MUEC de Catalunya i les Illes. 25 anys d'un moviment d'Església,* Barcelona 1995, 136-140, sobre el MUEC (movimiento de universitarios y estudiantes cristianos) de Cataluña y las Islas Baleares, afiliado a la JEC Internacional y al MIEC - Pax Romana; con razón constata J.P. Torrell, "por el célebre método en tres puntos ver-juzgar-actuar, no solo se han visto influidos los militantes, sino también sus consiliarios y de rechazo también los teólogos. Estos últimos tuvieron la sorpresa de descubrir no solo una vida cristiana, a veces mística sino también una teología implícita que, una vez estructurada, podía resultar verdaderamente maravillosa", *Nuevas corrientes de teología fundamental*: Problemas de TF, 38.

Esta credibilidad busca en la articulación de la fe "sobrenatural" y la razón "natural", y sus modelos previos se expresan en el axioma escolástico 'la gracia no destruye sino que supone y perfecciona la naturaleza' [*gratia non destruit sed supponit et perficit naturam*: Buenaventura, Tomás de Aquino...]. A su vez, el Concilio Vaticano I aporta tres importantes afirmaciones: por un lado, que la fe "es conforme a la razón" [*obsequium rationi consentaneum*: DH 3009]; por otro lado, que "la recta razón demuestra los fundamentos de la fe" [*recta ratio fidei fundamenta demonstret*: DH 3019] y, finalmente, muestra que se puede llegar a una cierta comprensión de la fe "bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural, bien sea por la conexión de unos misterios con otros, y con el fin último del hombre" [DH 3016]. Se trata pues de la "razonabilidad" de la fe, que en el contexto de la Ilustración asume el calificativo de credibilidad para mostrar no sólo la coherencia interna del discurso creyente sino su capacidad de convertirse en propuesta digna de fe, en definitiva, creíble. En este contexto el Vaticano I centra especialmente su atención en el acto de fe y en el conocimiento "natural" de Dios que se convierten así en temas centrales de la teología fundamental hasta el Vaticano II.

Con el Concilio Vaticano II el binomio "Revelación/sujeto" asume una nueva proyección. En efecto, la Revelación cristiana se sitúa dentro de un contexto eclesial [*Dei Verbum religiose audiens:* DV 1], y, por primera vez en su historia secular, la Iglesia se define a sí misma en la constitución dogmática *Lumen Gentium.* Como escribe Y. Congar, "liberándose de una definición jurídica el Vaticano II ha renovado la manera de abordar la relación entre la Iglesia y el mundo. Ambos son considerados como envueltos en un designio que camina hacia la comunión escatológica y para cuya realización la Iglesia es 'el sacramento universal de salvación', es decir, la forma histórica, social, visible y pública que toma la voluntad divina para hacer que la creación se consume por su finalidad en Dios [LG 1.8.17.48]. Esta noción de la Iglesia - sacramento, con su doble valor, el *interno:* la Iglesia, sacramento primordial, raíz de los sacramentos; y el *externo:* misión y mediación para el mundo, jugaba un papel cada vez más importante en la reflexión eclesiológica desde hacía una quincena de años. Es una noción profundamente cristológica, exactamente como la de Cuerpo de Cristo. La Iglesia continúa la diaconía que el mismo Dios ejerce hacia el mundo en Jesucristo, tanto para llevarlo a la condición de Pueblo de Dios cuanto para ayudarle a resolver mejor sus problemas de mundo, en tanto que son problemas humanos (Constitución pastoral

Gaudium et Spes)"[153]. De ahí, que el binomio central "Revelación cristiana - sujeto creyente" queda englobado en el de "Iglesia-mundo" y la perspectiva de la teología fundamental queda rescatada a partir de la pregunta por la significatividad, es decir, por la capacidad de la Iglesia, la Revelación, la fe cristiana de ser 'signo-sacramental' en el mundo cuyo objetivo es la "unión con Dios y con todo el género humano" (LG 1).

Es indudable que ya el Concilio Vaticano I había planteado de alguna manera esta cuestión dentro del contexto referente al acto de fe al tratar de la Iglesia como "signo levantado en medio de las naciones" [*signum levatum in nationes*, cf. Is 11,12: DH 3014]. Este Concilio indica claramente que la fe se apoya normalmente, en la realidad actual, en el signo de la Iglesia contemporánea, y no tanto en la apologética clásica o histórica que se refería a los milagros narrados por la Escritura. Ahora bien, el Concilio Vaticano II al retomar el tema de la Iglesia desde la perspectiva de "sacramento universal de salvación" orienta claramente el *signum levatum in nationes* del Vaticano I hacia su significatividad en el mundo bien expresado por el texto magistral que abre la *Gaudium et Spes*: "el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, de los pobres sobretodo y de todos los que sufren, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada de verdaderamente humano que no encuentre resonancia en sus corazones" [GS 1]. Más aún cuando "todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación'" [GS 45].

Así pues, la teología fundamental se convierte en la disciplina que se plantea como problema primario la cuestión de la *significatividad - credibilidad - razonabilidad de la propuesta cristiana en su conjunto.* Hoy más que nunca es necesario tratar el hecho cristiano en su realidad de historia, no de una forma abstracta como tendía la Apologética clásica, sino incluyendo el acontecimiento Cristo, desde la fe pascual pasando por el kerygma primitivo hasta el dogma sucesivo vivido en Iglesia:

153. Y. Congar, *Eclesiología: desde S. Agustín hasta nuestros días,* Madrid 1976, 298; cf. el documento del Sínodo Extraordinario de 1985 con un título significativo: "La Iglesia, bajo la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo", cf. comentario en, S. Pié/P. Tena/J.M. Rovira/J. Piquer, *La imposible restauración: del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los Laicos*, Madrid 1986, así como nuestro, *La Constitución pastoral 'Gaudium et Spes': sus grandes temas y trayectoria en el postconcilio español*: Salmanticensis 35 (1988) 119-132.

se trata, en definitiva, de la "credibilidad" y atendibilidad de toda una historia de la presencia reveladora de Dios en el mundo y no sólo de algunos momentos de ella, credibilidad que se hace significativa a través de la Iglesia y su testimonio revelador en el mundo. Es así como se mostrará el estatuto humano de la Revelación, de la Fe, de la Iglesia al sujeto oyente, a la razón, al mundo. He aquí en esquema resumido el objetivo global de la teología fundamental:

FE SOBRENATURAL	REVELACIÓN CRISTIANA	IGLESIA
	ESTATUTO HUMANO:	
– lo razonable	– lo creíble	– lo significativo
RAZÓN NATURAL	SUJETO OYENTE	MUNDO

Se trata, por tanto, de una teología fundamental que encuentra su elemento unificador en el tema de la *credibilidad* del conjunto de la revelación para el hombre y la historia a partir del signo decisivo: Cristo-en-la-Iglesia. *Credibilidad* anclada en la *razonabilidad* de la fe, y manifestada en la *significatividad* de la Iglesia en el mundo y la historia. Así se descubre con más claridad su diferencia y complementariedad con la teología dogmática, la cual se ocupa de cada cuestión teológica en particular desde la perspectiva de su coherencia con la fe de la Iglesia y de su articulación sistemática.

II. La doble tarea de la teología fundamental: la fundacional-hermenéutica, como teología fundamental dogmática, y la dialogal-contextual, como teología fundamental apologética



Así pues, nuestra propuesta se orienta hacia una concepción de *La Teología Fundamental* que presentamos, que privilegia la tarea fundacional-hermenéutica, propia de todo discurso teológico fundamentador y significante, en clave dogmático-fundamental y, a su vez, la tarea dialogal-contextual, consciente de la necesidad de una "martiría-significativa", entendido como "*testimonio radicado en la esperanza*", que necesita nuestro mundo, en clave apologético-fundamental. El adjetivo fundacional –unido al hermenéutico para no caer en el fundamentalismo– quiere significar la asunción de la bases constitutivas de la Revelación y de la fe, en cuanto "dogmático-fundantes": de ahí la función preeminente que daremos al análisis hermenéutico de los principios y "lugares" del conocimiento teológico en clave del principio de transmisión o tradición de la Revelación que es "la Escritura en la Iglesia", en el interior del cual se articulan Escritura, Tradición, Magisterio, *sensus fidei*, teología...; así como a las "condiciones de posibilidad" del acceso a la Revelación y a la fe. La tarea fundacional, además, vendrá enmarcada por el carácter decisivamente "fundante" que damos en nuestra teología fundamental no sólo a la Revelación y a la Cristología, sino también a la Eclesiología, en la cual incluiremos los aspectos más formales de los "lugares teológicos" por su significado hermenéutico-eclesiológico.

Por otro lado, el adjetivo dialogal-contextual, que completa la tarea apologética, apunta a su carácter de frontera o de "centinela", parafraseando a Heidegger, propio de todos los ámbitos en los que se plantea y comporta una dimensión de servicio, en clave de "diaconía intelectual", siempre atenta al *auditus temporis et alterius* ("a la escucha del tiempo y del otro"). De esta forma puede hablarse de que la tarea dialogal de la teología fundamental la convierte en una "disciplina fronteriza y de mediación", que posibilita su interacción con los diversos ámbitos y realidades de nuestro mundo, en una perspectiva de "asunción, purificación y elevación", según la precisa perspectiva conciliar sobre la presencia Evangelio en el mundo [LG 17.36; AG 9.11]. Esta mediación dialogal de la teología fundamental la vemos realizada de forma preeminente en lo que se ha calificado como la "metafísica del testimonio" y que se convierte en la "punta fina" de nuestro proyecto teológico-fundamental que camina hacia la "martiría significativa", como síntesis de su dos tareas propias: la fundacional-herméutica, que hace posible una articulación "significativa" del lógos de la revelación cristiana; y la dialogal-contextual, que apunta hacia su significatividad "martirial" de la misma en el mundo y la historia.

De esta forma, se llega a una forma abierta de teología fundamental que quiere integrar diversos aspectos de las dimensiones presentes en su historia reciente y de las perspectivas maestras, en una constante interacción de sus dos tareas-marco: la fundacional-hermenéutica, como teología dogmático-fundamental, y la dialogal-contextual, como teología apologético-fundamental. Ésta y aquélla facilitarán una teología fundamental orientada hacia lo que hemos descrito

como una verdadera *"martiría" significativa de la esperanza cristiana*, como paráfrasis actualizada de la palabra de Pedro: "dar razón de (la fe y) la esperanza" (1Pe 3,15). Este carácter integrador, que no es equivalente a una visión puramente 'integral' o 'total', es decir, objetiva y subjetiva, exterior e interior, sino que sugiere la asunción propia y significativa de nuestra disciplina como una teología fundamental "integradora" de estas sus dos tareas propias.

En efecto, estas dos tareas no deben comprenderse como ámbitos autónomos, sino que se fecundan e integran mútuamente como momentos constantes de una única tarea teológica en la que la prioridad ontológico-teologal de la Revelación y de su transmisión, como objetivo central de la tarea dogmática-fundamental, expresión de "la Revelación como la verdadera estrella de orientación del hombre" [FR 15], debe estar atenta a la prioridad epistemológica-antropológica de la tarea apologético-fundamental, fiel al introductorio "conócete a ti mismo" [FR 1]. Tal articulación, pues, hace posible describir *La Teologia Fundamental* que proponemos como "*un relato humano –testimonial e intelectual a la vez– sobre la Revelación cristiana que pone de relieve los motivos por los cuales se cree en ella como propuesta de sentido que es*". Este relato testimonial-intelectual al ser teológico parte de la Revelación –la dimensión fundacional/ hermeneútica–. Y a su vez, al poner "de relieve los motivos por los cuales se cree en ella como una propuesta sensata", debe ser capaz de "escuchar el tiempo y el otro" (el *auditus temporis et alterius*) y poder expresar de forma pertinente para el hombre y para el mundo actual la oferta de sentido que la Revelación es y propone –la dimensión dialogal-contextual. Es así como la teología fundamental se puede proponer como un verdadero logos en clave de *martiría significativa* manifiesto como "relato" sobre *el testimonio radicado en la esperanza*.

La metodología propia que usaremos quiere apuntar a la múltiple riqueza que las ciencias humanas aportan a la reflexión teológica presente, conscientes del riesgo de quedarse en un campo sin fronteras. A nuestro parecer el estudio debería aproximarse a una metodología de las *correlaciones significativas* entre Revelación y sujeto oyente, en el trasfondo de las grandes cuestiones de fe y razón, natural y sobrenatural, apuntando hacia adelante en pro de una significación de la Iglesia como presencia reveladora de Cristo en el mundo. En el conflicto de tantos universos actuales, cada uno con pretensión de sentido exhaustivo o por el contrario dimisionario respecto al sentido o resignado a sentidos tan solo provisorios y limitados, la Revelación, la

Fe, Jesucristo, la Iglesia, en definitiva, la propuesta cristiana, se debe presentar como *un universo de sentido* y como *sentido de todo auténtico universo*.

III. La articulación concreta de "La Teología Fundamental"

Por lo que se refiere a su articulación académica concreta se puede optar por dos enfoques: el que delimita la parte dogmático-fundamental –la Revelación y su transmisión eclesial– por un lado, y la parte apologético-fundamental –la credibilidad de Cristo en la Iglesia–, por otro, siendo ambas orientaciones claramente teológicas[154]. O se puede tomar el enfoque que opta por una sistematización unitaria de toda la teología fundamental con sus tres grandes capítulos clásicos reformulados, no ya como "de"-mostración, sino como propuesta sensata a partir de la triple *monstratio: religiosa, christiana* y *catholica*[155]. Este último enfoque incluye como capítulo autónomo conclusivo la gnoseología teológica, con una primera parte sobre la Escritura y su transmisión eclesial, en clave de *loci theologici*, y una segunda parte de reflexión sobre la identidad de la teología fundamental, con el tema de la fe y la credibilidad como centrales. Con todo, quizá sea preferible situar este último bloque como epistemología teológica introductoria y, en cambio, ubicar las cuestiones sobre la Escritura y su transmisión eclesial en la *monstratio catholica* como su lugar propio, que será la opción de *La Teología Fundamental* que presentamos en los capítulos que siguen[156].

Así, pues, podemos apuntar, en el horizonte de la pregunta por la verdad, una sucinta propuesta de vertebración de los contenidos de esta teología fundamental, toda ella entendida como disciplina plenamente teológica, ya que, como hemos señalado, da cuenta del contenido de

154. Tal como aparece en el programa de estudios de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; cf. su explicación en, R. Fisichella, *L'insegnamento della teologia fondamentale alla Gregoriana* en, D. Valentini (ed.), *La teologia della Rivelazione,* Padova 1996, 233-237, y los apuntes de la primera parte J. Wicks, *La Divina Rivelazione e la sua trasmissione*, PUG, Roma 1995, y de la segunda parte en nuestro, *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione cristiana,* PUG, Roma 1999.

155. Tal como W.Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4,* Tübingen-Basel ²2000; cf. las explicaciones en la nueva introducción, ²HFTh 1: V-IX.

156. Esta es la perspectiva que ofrecemos en la presente, *Teología Fundamental*; así como en nuestras propuestas en, *La identidad eclesial de la teología fundamental:* Gr 74 (1993) 75-99, y *La Encíclica Fides et ratio y la Teología Fundamental: hacia una propuesta:* Gr 80 (1999) 645-676.

la Revelación y así pone de relieve los motivos por los cuales se cree y que pueden también preparar a la fe. Así, la Revelación, la fe y la razón ejercerán la función de objeto central de la teología fundamental; y la propuesta de su credibilidad en el horizonte de la pregunta por la verdad, ejercerá como de perspectiva científico-formal.



El primer capítulo de *La Teología Fundamental* que presentamos se centrará en el "acceso del hombre a la Revelación", en clave de introducción epistemológica y constará de dos capítulos. El primero, sobre "el hombre, oyente de la Revelación", donde se analizarán las condiciones antropológicas de posibilidad de acceso del hombre a la Revelación, y el segundo, sobre el paso del "hombre de oyente a creyente, es decir, el proceso integral del acto de creer", donde se precisarán los aspectos que intervienen en el acto de creer para situar en su interior la perspectiva propia de la teología fundamental como es la credibilidad entendida aquí como propuesta de sentido teológico, histórico y antropológico.

Los tres capítulos siguientes versarán sobre "La Revelación, como palabra universal y definitiva" –la teología de la Revelación–; sobre "Jesucristo y el hombre: la credibilidad de Jesús de Nazaret" –la Cristología Fundamental–, y sobre "La Iglesia. La credibilidad basada en el testimonio" –y la Eclesiología Fundamental–. Tres capítulos, pues, que reflejan los contenidos más sistemáticos de la teología fundamental y se presentan en clave de credibilidad, es decir, como propuestas de sentido teológico, histórico y antropológico, respuesta a las tres preguntas "veritativas" teológico-fundamentales sobre el sentido que tiene el posibilitar la su triple mostración –no demostración!– así:

*"¿Por qué se da una 'economía' de la Revelación?" *[Cur oeconomia Revelationis?]:* como propuesta religiosa;
*"¿Por qué Dios se hizo hombre?" *[Cur Deus homo?]:* como propuesta cristiana;
*"¿Por qué existe la Iglesia como sacramento universal de salvación?" *[Cur Ecclesia universale sacramentum salutis?]:* como propuesta católica.

Y todo, a imagen del interrogante de san Anselmo que siguiendo su programa de *fides quaerens intellectum,* muestra como sea "conveniente" [*opporteat*] la Encarnación [*Cur Deus homo,* praef. cap.1]. En esta perspectiva del argumento de "conveniencia" se sitúa también

santo Tomás el cual la explica así: "tanto un medio es más conveniente [*convenientior*] para la consecución del fin, cuanto en él concurren más ventajas para lograr este fin" [ST III, q.46, a.3]. *Fides et ratio* precisamente usa esta expresión conveniencia al tratar de la "íntima compatibilidad (*convenientia)* entre la fe y su explicación" refiriéndose a la tarea de la teología fundamental [cf. FR 67]. Así, pues, de esta forma se puede presentar la *credibilidad* de la Revelación a través de la triple propuesta: religiosa, cristiana y católica, en clave de *propuesta de sentido* vertebrada en sus ejes propios: primero, partiendo del dato *teológico*; segundo, con un análisis *histórico*, y, tercero, con una aproximación *antropológica*, que puedan mostrar así su "conveniencia".

De esta forma, pues, la credibilidad expresada por esta tridimensionalidad teológica, histórica y antropológica de la propuesta de sentido, puede hacer ver que las afirmaciones de fe sobre la *Revelación* –la propuesta religiosa o teología de la Revelación–, sobre *Jesucristo* como su mediador y plenitud –la propuesta cristiana o Cristología fundamental– y sobre la *Iglesia* como sacramento de salvación –la propuesta católica o Eclesiología fundamental–, muestran "convenientemente" tal plenitud de sentido *teológico* y de significado *histórico* que la vida *personal* sólo se convierte en plenamente significativa si se realiza a su luz. Y así se puede convertir en la mejor invitación "apologética" abierta y dialogal a nuestro mundo contemporáneo.

Para concluir recordemos que la *Fides et Ratio* se cierra con una referencia a la filosofía bajo la imagen de María, calificada como "la mesa intelectual de la fe" [FR 108]. Esta sorprendente expresión sacada de la homilía original de donde se cita, presenta a María –vista como la imagen de la filosofía– como la que *"da al mundo el pan de vida"* [PG 43:493]. Es en esta línea, que *La Teología Fundamental* que presentamos quisiera cumplir su función: ofrecerse como "mesa intelectual de la fe" para poder presentar como propuesta sensata y creíble "el pan de la palabra de la vida", Jesucristo, y así realizar plenamente el estar "siempre preparados para responder a todo el que os pida dar razón de la (fe y) esperanza que hay en vosotros" (1Pe 3,15).

I

EL ACCESO DEL HOMBRE A LA REVELACIÓN: DE LA BÚSQUEDA A LA ACOGIDA DE LA PALABRA DE DIOS

Capítulo I
El acceso del hombre a la revelación: de la búsqueda a la acogida de la Palabra de Dios

"Dei Verbum religiose audiens" [DV 1]

La teología fundamental contemporánea tiene como punto de referencia ineludible la reflexión sobre la persona humana y sobre su capacidad de acceder a la Revelación para poder mostrar su credibilidad que va desde la búsqueda, a la posible acogida de la Palabra de Dios por la fe y realizar así las palabras conciliares sobre la Revelación: *Dei Verbum religiose audiens* [DV 1]. De hecho, este es quizá el punto más sobresaliente de la renovación de la teología fundamental a partir del "giro antropológico" que supone la teología contemporánea. Este "giro" ha sido formulado con fuerza por K. Rahner el cual subraya que al menos a partir de santo Tomás –tal como muestra J.B. Metz en su conocida tesis doctoral– el método trascendental está presente y operante en toda le teología, aunque con diversas intensidades[1].



De hecho, este giro antropológico se desarrolla en la época moderna a raíz de la constatación de la centralidad del sujeto en el proceso de conocimiento, y en la teología católica contemporánea está ligado directamente a K. Rahner. Ahora bien, sus raíces se encuentran ya en la teología de san Agustín en su reconducción del conocimiento de Dios a la interioridad del hombre con el *noverim me, noverim te*, que prosigue la reflexión cristiana sobre el adagio délfico "conócete a ti mismo" –retomado recientemente por la *Fides et ratio* nº 1–, así como con la fórmula antropológica cristiana acerca del hombre como "capaz de Dios"



1. Cf. *Antropología teológica*: SM 1: 286-296; *Antropología*: DT: 29-35; *Curso fundamental*, 42-116; J.B. Metz, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca 1972.

–relanzada también novedosamente por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 27.

Ahora bien, la teología fundamental en su camino de superación de las estrecheces de la Apologética clásica de talante extrinsecista ha encontrado en tal giro antropológico un eje básico de su renovación especialmente a partir de una hombre decisivo para esta disciplina como es M. Blondel (1861-1949) con su "método de la inmanencia". Metodología que influye decisivamente, no solamente en K. Rahner, sino de forma relevante en la teología fundamental especialmente después del Vaticano II tal como hemos anotado en el capítulo anterior y veremos con detalle en el presente.

De hecho, el nuevo espacio que la teología fundamental contemporánea dedica a la perspectiva antropológica recoge, en parte, al anteriormente dado a la *demonstratio religiosa*. Así, ya desde los iniciadores modernos de la teología fundamental, J.S. Drey y G. Perrone, esta *demonstratio* era afrontada a partir de una serie de reflexiones filosóficas sobre la posibilidad y la necesidad de la Revelación donde se daba un lugar preeminente a la razón humana, tal como puede verse también en los manuales clásicos de Apologética anteriores al Vaticano II (A. Tanquerey, S. Tromp, A.C. Cotter, A. Lang, J. Nicolau, R. Garrigou-Lagrange...), que, con la excepción del último citado, ni tan sólo se referían al doble concepto clásico tomista de *potentia oboedientialis* y *desiderium naturale videndi Deum* que les habría posibilitado al menos una referencia más antropológica.

Ahora bien, la clara novedad de la teología fundamental contemporánea es su afirmación de que esta parte antropológica no es una pura preparación filosófica pre-teológica, como si se intentase una "demostración" previa a la fe, sino que tiene un estatuto plenamente teológico[2]. Esto, que parece ser claro ya en el enfoque de M. Blondel, K. Rahner lo explicita de forma relevante en las introducciones tanto a su programático e inicial, *Oyente de la Palabra(1941)*, como en su síntesis del, *Curso fundamental sobre la fe (1977)*[3]. Con todo, la crítica de H. Urs von Balthasar al peligro de la reducción antropológica de la Revelación, donde cita explícitamente a M. Blondel y J. Maréchal –el maestro de K. Rahner–, así como a los fundamentos antropológicos

2. Cf. la opción pre-teológica ya recordada en nuestro capítulo anterior de introducción general en, F. Ocáriz/A. Blanco, *Fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Madrid 1998, 20s., y J.A. Sayés, *Compendio de Teología Fundamental*, Valencia 1998, 207.

3. *Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967, 15-44; *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 42-64.

tomistas, en su obra programática, *Sólo el amor es digno de fe (1963)*[4], han suscitado una renovada profundización sobre esta cuestión.

Ahora bien, las perspectivas que este debate comporta se han visto nuevamente removidas especialmente a partir del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica (1992)* y, aún más, con la Encíclica *Fides et ratio (1998)*, que tiene como uno de sus principales interlocutores precisamente la teología fundamental. En efecto, en ambos textos se presenta una introducción antropológica, ya sea con la fórmula tradicional del hombre "capaz de Dios" que precede toda la sección titulada "Creo"-"creemos" [CEC nº 27][5], ya sea con el adagio délfico "conócete a ti mismo" que precede como introducción general sus siete capítulos [FR nº1]. Notemos, además, que en este último documento se encuentran de nuevo tratados diversos aspectos antropológicos en el tercer capítulo acerca del *intelligo ut credam* [FR ns. 24-35][6]. Sobre esta cuestión conviene afirmar, pues, que el partir del hombre no supone negar el primado ontológico de la revelación, dato indiscutible en la teología actual, sino que es afirmar que la prioridad epistemológica pertenece a la cuestión sobre el hombre al ser la más próxima y accesible. Y es en este sentido que deben interpretarse estas dos intervenciones magisteriales recientes que, urgidas además por la responsabilidad pastoral, inician su camino a partir del hombre concreto.

Dentro ya de los planteamientos actuales presentes de esta perspectiva antropológica se puede constatar unas ciertas diferencias en los enfoques entre los manuales de la "escuela alemana" y los de la "escuela de la Gregoriana". Por un lado, la escuela alemana da a esta parte una consistencia autónoma como clara primera parte (así, H. Fries, H. Waldenfelds, H. Verweyen, A. Kreiner, *HFTh* con R. Schaeffler, J. Splett, M. Seckler, W. Kern...). Por otro lado, la escuela de la Gregoriana, especialmente en sus fundadores (R. Latourelle, R. Fisichella), supone

4. *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca ²1988, 27-44.

5. Cf. el significativo comentario de P. Henrici en, R. Fisichella (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale M. 1993, 591-598.591, donde subraya que la afirmación del hombre capaz de Dios antes de tratar de la fe manifiesta la tensión entre las exigencias de un catecismo que se supone debe proponer la doctrina de la Iglesia y las de la apologética, que debe realizar un discurso inteligible también al no creyente; de ahí que pueda optarse por una exposición dogmático-doctrinal que partiendo de los datos de la fe, explicita las implicaciones y presupuestos, y una exposición apologético-filosófica, orientada a hacer accesible al hombre creyente o no el camino de la fe.

6. Cf. nuestro análisis en, *La Encíclica Fides et ratio y la TF: hacia una propuesta:* Gr 80 (1999) 645-676, retomado en nuestro capítulo anterior como una parte de la introducción general.

que las cuestiones previas sobre la religión y la antropología teológica se han tratado ya en otras disciplinas, y entonces la dimensión antropológica se centra más bien en un momento posterior de la credibilidad como significatividad y provocación sobre el sentido. Es indudable, con todo, que el enfoque claramente antropológico de la última obra del que también fue profesor de la Gregoriana, J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios (1988),* aparece como muy significativa al representar, sin duda, un actualizado "giro antropológico" novedosamente centrado en la cuestión del sentido[7].

Por nuestra parte optamos, ya en la primera edición de este nuestro, *Tratado de Teología Fundamental (1989),* por presentar como primer capítulo precisamente esta parte antropológica pero le damos una configuración nueva ya que en ella integramos no sólo la reflexión sobre la capacidad del hombre para la Revelación, sino también lo que significa su acogida en la fe y la credibilidad que comporta. De esta forma integramos toda una tractación epistemológica del acto de creer, prácticamente ausente de la mayoría de manuales, excepto en la atenta tractación del *HFTh* 4 (1988/²2000), aunque en el volumen conclusivo, y que en general suponen o remiten al tratado sobre las virtudes. Así, pues, he aquí la estructura del capítulo que sigue:

A) El hombre capaz de escuchar la Palabra de Dios: a partir del texto de Rom 10, 17: "la fe viene de la escucha" se analiza el adagio délfico "conócete a ti mismo" [FR 1], así como la fórmula el hombre "capaz de Dios" [CEC 27], unida a las expresiones tradicionales: *potentia oboedientialis* y *desiderium naturale videndi Deum*. Sigue la presentación de diversos autores renovadores en clave antropológica, tales como B. Pascal, M. Blondel, H.U. von Balthasar, P. Tillich, X. Zubiri, J. Alfaro, J.B. Metz y H. Verweyen, para posibilitar una síntesis acerca del hombre como ser abierto al trascendente y de su punto de partida: la cuestión del sentido último.

B) El hombre de oyente a creyente: el proceso integral del acto de creer: se parte del análisis de diversos textos bíblicos tradicionales para la teología de la fe (1 Pe 3,15; Is 7,9; Heb 11,1; Rom 12,1; Gál 2,16; Fil 3,9), así como de las afirmaciones magisteriales (Vaticano I, Vaticano II y *Fides et ratio*) y del lugar propio de los tradicionales *praeambula fidei* y *ratio fidei,* para llegar a comprender el proceso creyente como un acto de "síntesis" en el que la luz de la fe ilumina el razonamiento propio de la teología fundamental orientada hacia una argumentación en la línea de la "convergencia de sentido".

7. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios,* Salamanca 1988, 10, donde afirma que "la prioridad noética (epistemológica) pertenece a la cuestión sobre el hombre, de cuya respuesta depende que emerja o no emerja la cuestión de Dios"; cf. su síntesis en, *El hombre abierto a la revelación de Dios* en, *Revelación cristiana, fe y teología,* Salamanca 1985, 13-64.



C) La credibilidad como "propuesta de sentido" teológica, histórica y antropológica: aparece finalmente el concepto específico de la teología fundamental como es la credibilidad, concepto de nuevo actual y además relanzado por la *Fides et ratio* nº 67. Su concepción, con todo, no trasluce, ni una visión analítica (propia de la Apologética católica pre-teológica), ni una visión dialéctica (propia de la tradición luterana), sino que se articula de forma sintética al ser condición de posibilidad del acto de creer e identificado en su realidad viviente. A partir de aquí surge la formulación de la credibilidad como "propuesta sensata o de sentido" que se articula en sus tres instancias básicas: la teológica, la histórica y la antropológica. Es así que la credibilidad puede ser camino para atestiguar que "Dios es fiable [*pistós*] y nos ha llamado a vivir en comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor" [1 Cor 1,9].



A. EL HOMBRE, CAPAZ DE ESCUCHAR LA PALABRA DE DIOS

El acceso del hombre a la Revelación se realiza por la fe, don de Dios y respuesta del hombre al mismo tiempo. Con todo, el hombre está radicalmente preparado para esta respuesta gratuita ya que está abierto al transcendente y a su posible manifestación reveladora, en definitiva el hombre es *capaz de escuchar la Palabra de Dios,* es decir, es oyente de la Revelación, siguiendo la expresión de Rm 10,17. Y es este texto bíblico, en su conocida versión latina *fides ex auditu*, el que la tradición teológica ha favorecido para significar esta capacidad radical del hombre para la fe.

En efecto, Pablo ante la incredulidad, se pregunta con Is 53,1 (LXX): "Señor, quién ha creído nuestra predicación (*akoê/auditus*)?" (v.16), y explica el proceso para acceder a la fe en un juego de palabras, sólo perceptible en el original griego, entre la "escucha o audición" (*akoê/auditus*: v.17) y la "escucha acogedora u obediencia" (hyp-*akoê*: v.16), puesto que la fe supone precisamente el paso de la "escucha" a

la "obediencia" (vv.14.16s.). De ahí que Pablo se pregunte: "¿cómo creerán en Aquel de quien no *han oído* ? Y ¿cómo *oirán* sin alguien que les predique"? (v.14), puesto que "la fe viene del mensaje (que se debe escuchar) [*pistis ex akoês = fides ex auditu*] y el mensaje (que se oye) [*akoê/auditus*] llega a través de la palabra de Cristo" (v.17). La expresión *akoê/auditus,* procedente del hebreo *semû`ah,* presente en la invocación más repetida de la plegaria judía: el *semà Israel* (el "escucha Israel" exclusiva del Dt 4,1; 5,1; 6,4; 9,1; 20,3; 27,9), significa "la audición" con su contenido, equivalente a "la palabra que proclamamos" [*rêma o keryssomen*] (v.8), por esto se puede traducir como "mensaje" o "predicación", aunque estas palabras no expresan suficientemente lo decisivo que es la transmisión de lo que *se ha oído* para que *se oiga,* ya que se trata de una predicación que tiene como contenido y finalidad la fe[8].

Esta fórmula paulina *fides ex auditu* será usada diversas veces por san Agustín para subrayar la importancia de la "escucha" para poder creer [*Ep.* 118.18.3; *De Correp.* 7,11] y su uso lo convertirá en clásico santo Tomás en su tratado *De Fide*. Así servirá para significar el origen de la fe, que no es la visión sino la "escucha" de la Palabra [ST II-II, q.1 a.4 ad4]; también para subrayar la certeza mayor de la "escucha" [q.4 a.8 ad2]; servirá, además, para precisar que la "escucha" no es sólo exterior sino también interior, bajo la inspiración de Dios [q.5 a.1 ad3]; a su vez, se usará para argumentar que la razón sólo es causa externa, ya que la causa interna es el don de Dios [q.6 a.1 ad2]. Finalmente, subrayará que el hombre cree a partir de la comprensión de la fe, como *fides ex auditu*, en la cual la inteligencia tiene la función de "penetrar y comprender" lo propuesto para ser creído [q.8 a.6].

Lutero convertirá este texto en clave para subrayar la mediación entre la palabra de Dios –*sola Scriptura*– y la fe en una perspectiva pneumatológica –*sola fides*–. De esta forma la predicación más que un contenido concreto tiene una fuerza que hace que la fe se constituya exclusivamente a partir de la "predicación" [cf. WA 6,85,10; 12,556,25s....]. En este contexto, el Concilio de Trento que es el único texto magisterial en la historia de la Iglesia que se refiere a Rom 10,17, en el Decreto sobre la Justificación afirmará que "los hombres se disponen a la justificación misma, cuando estimulados y ayudados por la gracia divina, recibiendo la fe mediante la escucha (*fidem ex auditu*: cf. Rom 10,17), se convierten libremente hacia Dios, creyendo aquello que ha sido divinamente revelado y prometido" [DH 1526].

8. Cf. H. Schult, *sm: escuchar, oír*: DTMAT I: 1221-1231.1230, subraya que "la revelación de Dios en el AT manifiesta el predominio del escuchar"; G. Schneider, *akoúo*: DENT I: 155-161; U. Wilckens, *La carta a los Romanos II*, Salamanca 1992, 280.

Ya en el Concilio Vaticano II tal fórmula servirá de inspiración para el luminoso inicio de la DV 1 donde se subraya la escucha religiosa de la Palabra de Dios y su proclamación, así: *Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans*, en referencia al versículo completo de Rom 10, 17: *fides ex auditu, auditus autem per Verbum Christi.* Posteriormente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* usará la fórmula *fides ex auditu* como expresión propia para la mediación apostólico-eclesial de la fe (CCE 875). Por su lado, la teología fundamental contemporánea –opción que compartimos– verá en esta fórmula la expresión de la capacidad radical del hombre para la escucha de la palabra de Dios (cf. K. Rahner, J.B. Metz, J. Trütsch, P. Knauer...)[9].

Éste es uno de los puntos principales que hacen posible una teología fundamental ya que ponen de relieve la afinidad –que no es exigencia, pero sí sintonía– del hombre con la Revelación de Dios. Ésta no cae en un terreno yermo, sino en un terreno fértil que el hombre sólo no podría hacer fructificar si no fuera gracias a la semilla de la Palabra de Dios.

La evolución más reciente de la teología fundamental tal como la hemos esbozado en el capítulo anterior ha reemprendido con fuerza toda esta temática, pero el planteamiento inicial lo encontramos ya en la teología medieval en torno a la cuestión de la relación entre natural y sobrenatural, cuya actualidad se puso de relieve con fuerza por la Encíclica *Humani Generis* de Pío XII (1950) y que tuvo amplia repercusión en la teología católica, especialmente hasta el Concilio Vaticano II[10]. Los ejes básicos que se utilizarán serán los del hombre como *capacidad receptiva* o, según la expresión escolástica típica, como "potentia oboedientialis", unido al del hombre como *deseo de Dios*, que traduce la formulación clásica del "desiderium naturale videndi Deum". Estos ejes básicos se pueden resumir en la fórmula también antigua relanzada últimamente por el *Catecismo de la Iglesia Católica*: "el hombre es capaz de Dios" (*capax Dei*: CCE 27-49).

Ahora bien, no se puede negar que para la teología más reciente esta formulación ha perdido cierta relevancia, puesto que la pregunta por la finalidad de la vida humana se plantea en coordenadas que no

9. Cf. M. Seckler, *Fides ex auditu*: ³LThK 3 (1995) 1273s.
10. Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana III*, Barcelona 1992, 879-881.

siempre hablan ya tan explícitamente "de Dios". En este sentido es significativa la ausencia de tales formulaciones en la Encíclica *Fides et ratio* (1998), tan próxima a la teología fundamental, la cual novedosamente en su introducción prefiere referirse al clásico adagio délfico de cuño socrático-platónico que se encontraba como inscripción en el frontispicio del templo de Delfos, donde Apolo realizaba sus oráculos: γνῶθι σ(ε)αυτόν –"conócete a ti mismo"– [Platón, *Protágoras*, 343b], para mostrar así el camino que "tanto en Oriente como en Occidente ha llevado a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella" (FR 1). Dividiremos, pues, este punto en estos dos ejes comenzando por este adagio délfico "conócete a ti mismo" y concluyendo con la fórmula cristiana referida al "hombre capaz de Dios":

I. "CONÓCETE A TI MISMO" -γνῶθι σ(ε)αυτόν / "NOSCE TE IPSUM"

1. *Apunte histórico sobre su uso y significado*

Esta inscripción, puesta por los siete sabios en el fronstispicio del templo de Delfos, resume la memoria de Sócrates y es el adagio más emblemático de toda la reflexión filosófica de Platón y de su escuela [*Protágoras* o *Los Sofistas*, 343b.] y es recordado también por Jenofonte [*Memorabilia* o *Recuerdos de Sócrates* IV, 2:24s.][11]. De hecho precisamente era la antropología el componente fundamental, el alma y el fundamento de aquella búsqueda de la sabiduría que fue la filosofía griega. Y, en cierto sentido, toda la reflexión sapiencial del Occidente y de muchas civilizaciones orientales tenía como finalidad que el sabio pudiese conocer la verdadera naturaleza y, con ella, la dignidad esencial del ser humano[12].

11. Se trata de un discurso de Sócrates narrado por Platón, donde explica que los siete sabios "reunidos en Delfos, quisieron ofrecer a Apolo, en su templo, las primicias de su sabiduría y le consagraron la inscripción que todo el mundo repite: 'conócete a ti mismo'" en, *Obras completas,* Madrid 1969, 182; igualmente Jenofonte en, *Recuerdos de Sócrates,* Madrid 1993, 163-165.164, narra un diálogo de Sócrates donde recuerda la inscripción délfica que hace exclamar a su interlocutor: "difícilmente podría saber otra cosa si me desconociera a mí mismo"!; cf. los recientes estudios de, J.-N. Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience,* Paris 1999 y G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della Sapienza umana,* Milano 2000, 45-69, donde estudia específicamente el adagio délfico.

12. Sobre la historia de este adagio, cf. el estudio clásico de P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard 1-3,* Paris 1974s. donde en la síntesis conclusiva se alarga hasta el siglo XX.

El origen de tal adagio parece remontarse a textos antiguos de Heráclito, Esquilo, Herodoto y Píndaro, y surge como una invitación a reconocerse mortal y no Dios y, por tanto, a ponerse en relación con Él a partir de esta conciencia. Será Sócrates quien progresivamente decantará el "conócete a ti mismo" hacia un sentido más filosófico, en clave gnoseológica y ético-antropológica, y con un marcado carácter social. El mismo Sócrates en el momento de morir declaraba a los jueces que el no podía negarse a discurrir, puesto que esto sería desobedecer a Dios, y no examinar a los otros y a sí mismo, ya que una vida sin examen no merece ser vivida, tal como cuenta su discípulo Platón en su, Apología de Sócrates. Para Platón, además, el adagio délfico le servirá como base para construir todo su sistema filosófico orientado hacia la verdadera "sabiduría" (*sôphrosynê*)[13].

Una síntesis del significado clásico del adagio "conócete a ti mismo" se encuentra en Erasmo de Rotterdam (1469-1536), realizado a partir de citas de la literatura griega y latina clásica antigua con el fin de mostrar "que se trata de una recomendación a la modestia" (*in quo modestiae commendatio est*), puesto que el 'conócete a ti mismo' manifiesta la realidad de "quien no sabe nada, ni de él mismo" (Anaxarco). Por esta razón, "el 'conócete a ti mismo' no es para alimentar la arrogancia sino para conocer nuestra realidad" (Cicerón), ya que –nótese la expresión sobre su origen!– "el 'conócete a ti mismo' desciende del cielo" (*nosce te ipsum de coelo descendit*: Juvenal), puesto que el hombre "siendo mortal debe pensar en lo mortal" (Antífanes/Píndaro). Por eso se subraya la dificultad de tal adagio de la siguiente manera: "¿qué es lo difícil?, responde: 'conocerse a sí mismo'; ¿qué es lo fácil? Amonestar al otro" (Diógenes), ya que "de muchas formas se ha dicho 'conócete a ti mismo'; pero tal adagio de hecho se ha convertido en 'conoce los otros'!" (Menandro). Por eso, Erasmo concluye con esta síntesis: el "conócete a ti mismo" es el inicio del filosofar, ya que parte de una conciencia modesta sobre sí mismo "que sabe no saber nada" (*quod sciret se nihil scire*: Sócrates) [*Adagia* I.vi.95][14].

En definitiva, será este "saber de no saber" el que se convertirá en el núcleo por excelencia del significado del adagio délfico a partir de

13. Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid [11]2000, 103s.

14. *Opera Omnia 2/2*, Amsterdam 1998, 117-120; ya el mismo Erasmo para mostrar su veneración a Sócrates confesaba: "Sancte Socrate, ora pro nobis", cf. *Opera Omnia 1-3,* Amsterdam 1972, 254; cf. modernamente, R. Joly, *Sainteté païenne* en, J. Marx (ed.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre,* Bruxelles 1989, 11-20, "canoniza", entre otros, Sócrates, Plotino, Platón, Pitágoras...

la insuficiencia y de la limitación del mismo hombre, la cual da una "cierta" sabiduría que Sócrates ejercita como un "servicio de Dios" [*latréia toú theoú*], realizado "a medida humana" [*kat'ántropon*]. Tal sabiduría, o saber "a medida humana", es precisamente la filosofía la cual, siguiendo su comprensión del adagio délfico, no es una posesión, sino una búsqueda o amor (=*phileo*) de la sabiduría, es decir, una *philosophia*.

La reflexión cristiana inicial de los Padres de la Iglesia sobre el "conócete a ti mismo" parte de la convicción de la anterioridad de los escritores sagrados sobre los paganos, afirmación que era lugar común tanto de la apologética judía (Filón, Flavio Josefo...), como de la apologética cristiana (Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Agustín...). Será gracias a Orígenes en Oriente, pero con gran influencia al resto de la cristiandad debido a sus prestigiosos traductores latinos (san Jerónimo, Rufino...), y a san Agustín en Occidente, cuya obra será ampliamente divulgada y seguida de forma relevante hasta el nacimiento de la Escolástica, como el "socratismo cristiano" florecerá en el pensamiento medieval cristiano.

Los textos veterotestamentarios de referencia más usuales que muestran la "anterioridad" bíblica, en este caso de Salomón, del 'conócete a ti mismo' sobre el adagio délfico se centran en Cant 1,8: *Nisi cognoveris te* [ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν]– "si tú no te conoces". Se trata de una versión griega, y después latina, incorrecta en relación con el texto hebreo que afirma "si tu no lo sabes" [*quoniam non nosti*]. Hipólito inicialmente y, de forma amplia y relevante, Orígenes lee el texto griego influenciado por la cultura helénica de la cual estaban penetrados los traductores alejandrinos de los LXX y nota la analogía con el adagio extrabíblico de Delfos[15]. Le seguirán explícitamente en esta interpretación Basilio, Gregorio de Nisa, Ambrosio, Agustín y, ya en el siglo XII, Bernardo de Clavaral. Orígenes sintetiza su significado a partir de Cant 1,8, al afirmar que el alma se reconoce bella gracias a su racionalidad precisamente porque este creada a imagen de Dios[16].

15. Tanto en la breve glosa de una homilía, traducida por Jerónimo, como en un largo comentario, traducido por Rufino, donde le dedica todo un capítulo; cf. Origène, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1953, 76s.; *Commentaire sur le Cantique des Cantiques I (Livres I-II),* Paris 1991, 353-379 [II: 5:1-40: "*Se connaître soi-même*"]; II (Livres III.IV), Paris 1992, 770-772 [M. Borret, *Notes complémentaires*: nº 16. "Se connaître soi-même"].

16. Cf. H. Simke, *Cant. 1 7f. in altchristlicher Auslegung*: Theologische Zeitschrift 18 (1962) 256-267.

Otro texto veterotestamentario, en este caso referido a Moisés, es la expresión bíblica: *Attende tibi ipsi* [πρόσεχε σεαυτῷ]– "estáte atento a ti mismo" (Dt 15,9; cf. también, Gn 24,6; Ex 10,28; 23,21; 34,12; Dt 4,9; 6,3; 8,11; 24,8; 27,9; Sal 118,2...) ya relacionada con el adagio délfico por el escritor judío Filón de Alejandría. Basilio le dedicó una homilía especial traducida al latín por Rufino [*In illud 'Attende tibi ipsi' (Dt 15,9):* PG 31:1733-1744][17], seguida por Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa y Ambrosio, que también lo relacionan con textos neotestamentarios (Lc 13,8; 2Tm 1,8; 2Tm 2,5..., y con el lógion apócrifo atribuido a Jesús: 'si has visto tu hermano, has visto a tu Dios'). Para san Ambrosio las dos referencias veterotestamentarias recuerdan que fue Moisés el primero que formuló este precepto y después lo reiteró en forma de versículo Salomón, autor del Cántico de los Cánticos. La síntesis patrística inicial de su interpretación se encuentra precisamente en la frase conclusiva de la homilía de san Basilio: "estáte atento a ti mismo, para poder estar atento a Dios" [*attende ergo tibi, ut possis attendere Deo*].

Será san Agustín quien dará gran fuerza al "conócete a ti mismo" con su famosísimo "cogito": *noverim me, noverim te* ["me conoceré, te conoceré": *Soliloquium* II:I,1], siguiendo su "no vayas fuera, puesto que en el interior del hombre habita la verdad" [*noli foras ire; in interiore hominis habitat veritas: De vera Rel.* c. 39, n.72; citado por FR 15], donde el conocimiento de sí mismo –el *noverim me*–, va ordenado al segundo –el *noverim te*–. En efecto, para él Dios está como en el trasfondo del "trasfondo" del mismo hombre puesto que, según su conocida expresión, Dios es *interior intimo meo* –"más interior que mi intimidad" [*Conf.* III: 6]. No sin razón se ha podido afirmar que san Agustín es el "inventor" de la propia interioridad como fuente de conocimiento, ya que "pone su centro en el hombre interior y pide al hombre que entre en la interioridad de su mente para encontrarse a sí mismo y, consigo, a Dios"[18].

17. En esta línea, hace ya más de un siglo, F. Torres/F. Scío, *La Santa Biblia 1*, Barcelona 1885, 289, al comentar Dt 15,9, anotaban que "los LXX dicen *proseuje seautón*. 'Atiende a ti mismo'. Sobre las cuales palabras compuso san Basilio Magno un excelente discurso acerca de la vigilancia sobre sí mismo". Nótese que la expresión latina *Attende tibi*, que traduce el griego de los LXX *proseuje seautón*, no proviene del latín de la Vulgata, la cual usa habitualmente *Cave*, sino que es la traducción latina realizada directamente del griego por parte de Rufino.

18. J. Marías, *Historia de la Filosofía*, Madrid 1969, 117; cf. en este sentido la reciente monografía de P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford 2000, 10.12-18.25.38.83.133.153.

Para Agustín, además, esta reflexión introspectiva sobre el "conócete a ti mismo" tiene dos fases: la primera en la que se desciende hacia sí mismo y se descubre la dura lucha entre la carne y el espíritu, llegando así a la conciencia de la propia debilidad; y será la segunda fase de este descenso que hace descubrir la grandeza de estar creados a la imagen de Dios gracias a la cual se va hacia Él. Pero para evitar el peligro de entender esta introspección como finalizada únicamente en el hombre Agustín subraya la concordancia entre los datos de la introspección y los de la Revelación [*De vera Religione*]. Tal concordancia aparece claramente en el *De Trinitate* donde trata ampliamente del adagio délfico, el cual le sirve para mostrar cómo el conocimiento de sí mismo (*verbum/notitia:* Hijo), unido indisolublemente al amor de sí mismo (*amor/spiritus:* Espíritu), son inherentes al alma (*mens/anima:* Padre) y, por tanto, pueden convertirse en una imagen de la Trinidad de las personas divinas, mostrando así la profunda relación entre la introspección propia del "conócete a ti mismo" y la Revelación del Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo[19].

Se debe notar además, que las corrientes especulativas medievales que fueron particularmente atentas a las dimensiones más objetivas de la existencia nunca marginaron, al menos sus representantes más calificados, la exigencia agustiniana de centrarse sobre el ser humano, ya que es sólo en la interioridad del yo donde emerge la verdad del hombre en su integridad germinal. En efecto, Pedro Abelardo (1079-1142) usa este adagio como título de su tratado moral así: *Scito teipsum* [PL 178]. Tal título sirve a san Bernardo para comentar que el adagio délfico, en su versión original de Cant 1,8, debe ayudar a evitar en la práctica tanto la temeridad como la timidez, ya que "la humildad es la virtud por la cual el hombre se conoce verdaderamente" [*In Cant.*: PL 184:425B]. San Buenaventura describe cómo el alma puede elevarse a Dios y esto se realiza "no sólo a través de nuestra alma, sino también dentro mismo de nuestra alma, y así se puede contemplar el primer Principio", por esto "se debe revestir nuestra alma, la imagen de Dios, de las tres virtudes teologales que la purifican, iluminan y perfeccionan" [*Itinerarium* c. 4:1.3]. Finalmente, san Anselmo invita en el inicio de su *Proslogion* –parafraseando este adagio délfico– al *redi in teipsum* ["vuélvete hacia ti mismo": c.1]. Todos estos pensadores pre-escolásticos se centrarán en torno a las nociones de imagen y similitud a partir de una

19. Cf. S. Biolo, *L'autocoscienza in s. Agostino*, Roma ²2000.

perspectiva vital y, por tanto, para ellos el conocimiento de sí mismo tiene la prioridad[20].

Por su lado, santo Tomás en esta línea de reflexión antropológica afirmará que lo primero que le acontece al hombre cuando llega al primer uso de la razón es *deliberare de se ipso* –"deliberar sobre sí mismo"– y *de se ipso cogitet* –"pensar en sí mismo"–, y añade que precisamente lo realiza para "ordenar todas las cosas a esto como a su fin" [I-II, q. 89 a.6 ad3]. A su vez, al plantearse la cuestión "sobre cómo el alma se conoce a sí misma y cómo se conoce lo que hay en ella" [*quommodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat*: I, q.85], hace una referencia implícita al adagio délfico citando a Sócrates y Platón los cuales "saben que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden" [*se intelligere*: a.1]. Por esto, no sin razón se ha calificado el espíritu de la filosofía medieval como "socratismo cristiano" enraizado en una doble fuente: la profano-clásica –muy divulgada en aquel momento como se puede constatar en el comentario citado de Erasmo al adagio délfico–, y la bíblico-cristiana –especialmente enraizada en los textos bíblicos referidos. Tal "socratismo cristiano" partiendo de la Edad Media a través de la mística cisterciense (san Bernardo, Ricardo de san Víctor...) llegaría hasta Pascal, claramente consciente de esta tradición con su conocidísimo pensamiento de que el hombre es "una caña pensante" (*Pensamientos*, nº 348)[21].

De hecho la tradición cristiana medieval prolongó el pensamiento socrático pero intentó darle un nuevo enfoque. En efecto, el "conócete a ti mismo" griego tenía como finalidad saber que se era mortal y no un Dios (Píndaro, *Nem.* 6,1-12)[22] y, en cambio, el "conócete a ti mismo" cristiano-medieval tenía como objetivo final posibilitar además la conciencia de ser "imagen de Dios" (san Buenaventura, san Bernardo, Ricardo de san Víctor, santo Tomás...)[23]. Esta perspectiva se alargará de forma relevante en la teología mística alemana del Maestro Eckhart, que subrayará el "conócete a ti mismo" como tarea de la gracia, retomando la formulación medieval de que "el conocimiento de sí

20. Cf. la amplia monografía clásica de R. Javelet, *Image et ressemblance au XIIe. siècle, 1-2*, Paris 1967.
21. Cf. É. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris 1944; ²1998, 214-233.
22. A. Ortega en la edición de Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid ²1995, 243s. comenta que en este texto se constata que "la imprevisión y oscuridad del futuro separa radicalmente al hombre de los dioses".
23. Cf. L. de Bazelaire, *Connaissance de soi*: DSp II (1953) 1511-1543.

mismo, es la perfección de la condición humana"[24]. Posteriormente, Lutero acentuará como tema central teológico, siguiendo su propia perspectiva, la fuerte dialéctica entre "el conocimiento de Dios y del hombre, que muestra al hombre como reo y a Dios como justificante" [*cognitio Dei et hominis: homo reus et Deus iustificans*] en su importante comentario al Salmo 51(50)[25].

Esta búsqueda de los antiguos y de los medievales para construir a través del "conócete a ti mismo" una antropología aún con diversos acentos, al llegar a la Edad Moderna queda cuestionada en cierto sentido por su riesgo de subjetivismo por parte de cierta antropología "científica". Así es como se debe entender la declaración de Nietzsche para quien Sócrates era objeto de dura repulsa (*La Gaya Ciencia* §§ 32. 335)[26]. Con todo, en el siglo XX E. Husserl y M. Heidegger relanzan el "conócete a ti mismo" como tarea de la filosofía. A su vez se confirma su validez para comprender la misma humanidad ya que según uno de los pioneros de la metodología histórica moderna, J.G. Droysen (1808-1886), "la historia es el 'conocéte a ti mismo' de la humanidad"[27]. También el adagio délfico juega una función relevante en el campo de la psicología contemporánea: ya sea como psicoterapia para el "análisis del ser" (el *Daseinsanalyse,* o D.A., de L. Binswanger), ya sea como proceso personalizador (C. Rogers), bien como apertura del inconsciente (S. Freud) o como proceso de "individuación" (C.G. Jung)[28]. En definitiva, a pesar de sus riesgos, se confirma la actualidad del adagio délfico expresada con admiración y contundencia por S. Kierkegaard así: "los filósofos tienen muchos pensamientos que, juntos, valen hasta

24. Cf. A.M. Haas, *Nim din Selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, J. Tauler und H. Seuse*, Freiburg-Schweiz 1971, y la monografía del especialista en teología fundamental, B. Welte, *Meister Eckhart*, Freiburg 1979, con referencias a su similitud con el pensamiento budista.

25. Cf. este texto en, J.E. Brush, *Gotteserkenntnis und sebltserkenntnis. Luther Verständnis des 51 Psalms*, Tübingen 1997, y el clásico estudio de G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*: Luther Studien I (1966) 221-272; Lutero afirma en esta línea que la "theologia erudit hominem ut sciat quis sit ipse, cognoscere se peccatorem" y que la "cognitio Dei et hominis est sapientia divina" [WA 40, 2: 326,13s.; 327,11s.].

26. Cf. Nietzche, *La Gaya Ciencia*, Madrid 1988, 89 (Sócrates "corrompía a la juventud").241; cf. R. Mondolfo, *Sócrates,* Buenos Aires 1996, 78-84 ("La influencia histórica y la perennidad de Sócrates").

27. Cf. *Historik*, München 1936 (edición póstuma; reimpresión, Darmstadt 1977), 267; referencia retomada recientemente por, J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona 1999, 119.122-128.

28. Cf. la breve síntesis reciente de Kl. Kiessling, *Selbsterkenntnis*: ^{3}LThK 9 (2000) 422.

cierto grado, Sócrates sólo posee uno que es absoluto"[29]. Tal actualidad se refrenda con la propuesta sobre el sujeto del reconocido sociólogo A. Touraine que en el año 2000, después de sus estudios sobre la modernidad y la convivencia, inspirándose, entre otros, en las *Confesiones* de san Agustín, plantea la necesidad de una búsqueda de sí mismo [*me connaître moi-même*] que, a su parecer, es la única que enseñará a vivir[30].

Como conclusión recordemos el Concilio Vaticano II donde aparece un texto clave en el cual resuena el adagio délfico al preguntarse: "¿Qué es el hombre?" [*quid est homo?:* GS 10]. Poco tiempo después, y de forma más explícita, Pablo VI sintetizó magníficamente la comprensión cristiana del adagio en la festividad de la Navidad así: "la sabiduría antigua del 'conócete a ti mismo', que quedó a nivel de interrogación, tiene hoy (la Navidad) una espléndida aunque siempre misteriosa respuesta. Nuestra antropología conoce y afirma una superlativa genealogía del hombre, (ya que) en su composición inicial es 'imagen y semejanza de Dios' (Gn 1,26)"[31]. He aquí, pues, unas pistas sobre la historia, el uso y la interpretación de este adagio que son pauta para su uso en la perspectiva teológico-fundamental tal como aparece en algunos de los autores que analizamos más adelante como, M. Blondel, K. Rahner, J. Alfaro, H. Verweyen...

2. *El "conócete a ti mismo" en la Fides et ratio*

Recientemente, la Encíclica *Fides et ratio* ha situado precisamente el "conócete a ti mismo" como brillante título de su Introducción [FR 1-6], situación que la convierte en muy significativa del momento actual ya que trasluce la nueva sensibilidad que se experimenta al plantearse la cuestión del hombre como posible oyente de la Revelación. Y así a partir de ella se formulan "las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?*", de las cuales se afirma que "son preguntas que tiene su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el

29. *Migajas filosóficas*, Madrid ^{2}1999, 28.

30. A. Touraine/F. Khosrokhavar, *La recherche de soi. Dialogue sur le Sujet*, Paris 2000, 135.220.227s.234, donde se sintetiza su aportación así: "l'individu d'aujourd'hui, pour retrouver le sens de sa vie, se tourne délibérément vers lui-même et non plus vers le passé, l'avenir ou le présent"(contraportada).

31. Pablo VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios (año 1973),* vol. 5, Vaticano 1974, 400.

corazón del hombre" [FR 1]. Más adelante continuará preguntando: "*¿tiene sentido la vida, ¿hacia dónde se dirige?* A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido... así los filósofos del absurdo... el libro de Job... el sufrimiento... la muerte" [FR 26]. En estos textos resuena el Vaticano II que se pregunta no sólo: "¿Qué es el hombre?", sino también: "¿Cuál es el significado del dolor, del mal, de la muerte...? ¿Qué hay después de esta vida?" [GS 10]. Se trata, en efecto, de "la 'pregunta seria' –!nótese el calificativo!– que hace al hombre verdaderamente tal" [FR 33, nº 28].

Además, la gran novedad de este documento es la referencia explícita a las diversas culturas antiguas que comparten estas preguntas existenciales como son Israel, los Veda y Avesta, Confucio, Lao-Tze, los Tirthankara, Buda, Homero, Eurípides, Sófocles, Platón y Aristóteles[32]. Por esto, la Encíclica concluirá precisamente recordando que "lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia" [nº 102]. Vemos cómo aquí se toma el camino de la búsqueda antropológica de forma similar al pensamiento reciente que favorece la pregunta por la finalidad y sentido último de la vida humana y lo plantea en coordenadas que no hablan ya tan explícitamente "de Dios" y, en cambio, se refieren prioritariamente al fenómeno más difuso de la "religión" como pregunta por el sentido[33]. De hecho, la búsqueda filosófica no nace inicialmente de la pregunta ¿quién es Dios?, sino más bien si llega a poder hablar de Dios lo hace partiendo de otras preguntas como son: ¿quién es el hombre?, ¿cuál es su origen, su destino y el sentido de su vida?

3. *El "conócete a ti mismo" como búsqueda de sentido definitivo*

De ahí la importancia de la pregunta por el sentido. De hecho, la formulación explícita de la búsqueda de sentido tiene un desarrollo reciente ya que surgió después de la crisis de la metafísica a finales del siglo XIX. A partir de aquí, se comenzó a investigar sobre el sentido de la historia, a través de la búsqueda del significado de los esfuerzos y de

32. Sobre la religiones citadas, cf. M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion 1-16*, New York 1987; cf. una selección de textos en, S. Vásquez (ed.), *La presencia de Dios. Una antología de citas y textos de las grandes religiones*, Madrid 1996; cf. una presentación similar a FR en, R. Fisichella, *Sentido*: DTE: 893s.

33. Cf. la emblemática intuición del artículo de J.B. Metz, *Religión sí-Dios no* en, J.B. Metz/T.R. Peters, *Pasión de Dios*, Barcelona 1992, 11-52.

los sufrimientos que comporta. En este intento, pues, de construir nuevos ámbitos de orientación, el "sentido" se ha convertido en un término cada vez más dominante en la hermenéutica, en la filosofía del lenguaje, en la psicología, en la sociología, en la teoría social, en la religión... Y el desafío y la problemática más importante que suscita es, en definitiva, cómo descubrir sentido definitivo en la realidad contingente[34].

De hecho, la palabra sentido si se la relaciona con el "hacia atrás", indica algo así como "razón de ser" y, a su vez, si se la relaciona con el "hacia adelante", sugiere algo así como "posible finalidad". Se trata, en definitiva, de una percepción del sentido "racio-vitalista" (Ortega), puesto que el conocimiento racional es imprescindible para la reflexión filosófica, pero él mismo solo puede justificarse en y por la vida, de tal manera que un reconocimiento vital del sentido genera una opción inicial destinada a no cerrar el camino y a mostrar la apertura progresiva hacia un posible sentido positivo. Por esto, J. Ferrater Mora subraya que el sentido es un "concepto-límite", ya que es manifestación de la disposición ontológica de la realidad, la cual siempre "tiene un sentido, por mínimo que sea, al poder ser objeto de descripción y explicación"[35].

Por su parte la sociología de la religión actual constata la crisis de sentido en la sociedad actual que comporta dos riesgos: el fundamentalismo o el relativismo. Para responder a tal desafío, P.L. Berger y Th. Luckmann sugieren promover "instituciones intermedias" (grupos, comunidades, asociaciones, centros...), como fuentes de sentido, capaces de mediar entre la sociedad hacia arriba (las macro-instituciones: estado, iglesia...) y hacia abajo (el individuo concreto)[36].

34. Cf. el clásico G. Sauter, *Was heisst nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München 1982; H. Döring/F.-X. Kaufmann, *Experiencia de contingencia y pregunta por el sentido* en, AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad moderna 9*, Madrid 1986, 11-81.24-39; cf. la novedosa voz de S. Wolf, *Meaning of Life* en, E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy 5*, New York 1998, 630-633.633, donde se precisa que: "Meaning seems to arise when subjetive attraction meshes with objective attractiveness... It is, after all, one of the deepest and most basic topics in all of philosophy"; también, *Sinn*: ³LThK 9 (2000) 619-620: *I.Philosophisch*: J. Greisch; 621s.: *II. Fundamentaltheologisch*: H. Verweyen; 622s.: *III.Praktisch-theologisch*: H. Windisch/K. Baumgartner, y *Sinn/Sinnfrage*: TRE 31 (2000) 285-293: *I.Philosophisch*: J. Heinrichs; 293-298: *II.Systematisch-teologisch*: H.J. Adriaanse; 298-301:*III.Praktisch-theologisch*: J. Siemann.

35. Cf. *Sentido:* Diccionario Filosófico 4, Madrid 1981, 2992-2994.2993; *El Ser y el sentido,* Madrid 1967; J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid 1969; 2¹983, 147-163 ("sentido").

36. Cf. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido,* Barcelona 1997.

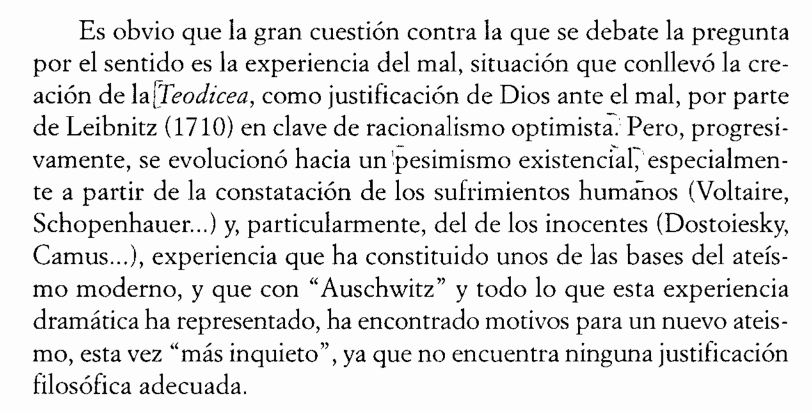
A su vez, las reflexiones recientes sobre la religión constatan una evolución de la comprensión tomista que la concebía como "orientación u ordenación del hombre a Dios" [*ordo hominis ad Deum*: ST II-II, q.81 a.1], hacia la compresión moderna de la religión que la ve como la existencia vivida partiendo de un fundamento de sentido absoluto[37]. Ya el físico A. Einstein afirmaba: "ser religioso es encontrar una respuesta a la pregunta sobre qué es el sentido de la vida" (1950). De forma similar el filósofo L. Wittgenstein escribía: "creer en Dios es verificar que la vida tiene un sentido" (1960). A su vez, el conocido psiquiatra V.E. Frankl ha subrayado que "la religión es la realización del deseo de encontrar un sentido último" (1985/1999)[38]. Por esto la reflexión teológico-fundamental reciente tiende a concebir la religión en clave *antropo-teológica*. De esta forma, se entiende que se pueda decir, sintetizando los estudios más recientes, que el objeto de la religión es radicalmente y en última instancia el hombre y su sentido absoluto, entendiendo que al decir "radicalmente" y "en última instancia" se remite a su superación trascendente, en definitiva, teónoma, es decir, hacia Dios[39].

Debe tenerse presente además que "sentido de la vida" significa una existencia dotada a su vez de inteligibilidad y de valor inexorablemente unidos. Ya que afirmar que la vida humana tiene "un sentido" quiere decir que comporta una estructura que la hace inteligible [cf. *sensus est quaedam participatio intellectus:* ST I, q.77 a.7], en cuanto anticipa una finalidad, es decir, apunta hacia posibilidades futuras y valores que son capaces de comprometer la libertad del hombre. Aparece así que "tener sentido" es previo a "dar sentido", puesto que "tener sentido" funda la posibilidad y la responsabilidad de "dar sentido", ya que "no basta el meramente contemplativo 'conócete a ti mismo': hay que añadir el 'hazte a ti mismo en la autenticidad', en fidelidad a la llamada que nos pone radicalmente en cuestión... el hombre no podrá encontrar el sentido de su vida sino e un acto de toda la persona: acto indiviso de conocimiento-decisión-acción"[40].

37. Cf. H. Waldenfels, *Religión*: DCT II: 363-370.
38. Cf. V.E. Frankl, *El hombre en busca del sentido último*, Barcelona 1999, 203s.
39. Cf. la síntesis de M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*: ²HFTh 1: 131-148.
40. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, 21, donde aparece la prioridad del preguntarse humano, que recuerda el, *Oyente de la Palabra* de K. Rahner, pero con un título y un enfoque que reflejan ya los planteamientos posteriores de la filosofía contemporánea sobre el sentido de la vida (M. Heidegger, E. Bloch, L. Wittgenstein...), a los que la *Fides et ratio* presta especial atención.

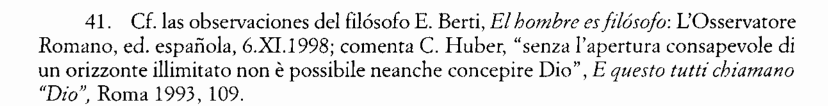


En esta línea de propuesta no es extraño que la *Fides et ratio,* de forma nueva en relación con anteriores documentos magisteriales, haga uso del concepto de "apertura". Así, habla de "abrirse a la trascendencia" [nº15]; de la filosofía que "puede abrirse a la 'locura' de la Cruz" [nº23]; de la búsqueda humana como "movimiento" y expresión "del deseo universal del hombre" [nº24]; de los Padres antiguos que acogieron plenamente "una razón abierta al absoluto" [nº41]; y finalmente, que "el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural" [nº75]. Este concepto de "apertura" alude a una prioridad, al menos desde un punto de vista lógico, de la filosofía, ya que se recuerda el axioma tomista según el cual "la fe presupone y perfecciona la razón" [nº43] y, a su vez, se afirma que la filosofía es "una vía propedéutica de la fe" [nº67]. Ahora bien, tal concepto de apertura no implica ningún paso necesario, obligado o dialéctico a la fe, sino que mantiene el significado de posibilidad y, por tanto, de libertad y en este sentido la *Fides et ratio* se expresa en una forma nueva más atenta y, seguramente más aceptable, para aquella filosofía contemporánea que esté verdaderamente "abierta" al diálogo[41].



4. *El "conócete a ti mismo" y la experiencia del mal*

Es obvio que la gran cuestión contra la que se debate la pregunta por el sentido es la experiencia del mal, situación que conllevó la creación de la *Teodicea*, como justificación de Dios ante el mal, por parte de Leibnitz (1710) en clave de racionalismo optimista. Pero, progresivamente, se evolucionó hacia un pesimismo existencial, especialmente a partir de la constatación de los sufrimientos humanos (Voltaire, Schopenhauer...) y, particularmente, del de los inocentes (Dostoiesky, Camus...), experiencia que ha constituido unos de las bases del ateísmo moderno, y que con "Auschwitz" y todo lo que esta experiencia dramática ha representado, ha encontrado motivos para un nuevo ateísmo, esta vez "más inquieto", ya que no encuentra ninguna justificación filosófica adecuada.



41. Cf. las observaciones del filósofo E. Berti, *El hombre es filósofo*: L'Osservatore Romano, ed. española, 6.XI.1998; comenta C. Huber, "senza l'apertura consapevole di un orizzonte illimitato non è possibile neanche concepire Dio", *E questo tutti chiamano "Dio",* Roma 1993, 109.

Este tema, tan sólo apuntado aquí ya que tiene su lugar propio en el tratado de Dios y de su providencia, puede partir de la famosa afirmación paradójica de santo Tomás: *quia malum est, Deus est* ["porque hay mal, Dios existe": *CG* III, q.71]. En efecto, Dios debe existir precisamente en razón del mal del mundo, ya que el mal, en cuanto "mediado" por el bien, que es su opuesto, remite al origen de todo el bien. Por esto, en toda experiencia de falta parcial de sentido se esconde, en principio, la exigencia real de búsqueda de un sentido posible. Así, se afronta el negativo refiriéndolo a su contravalor positivo: *des*-orden, *in*-sensatez... Y en la experiencia de lo negativo que hace sufrir, aparece una última huella –que es, a su vez, un primer germen– de lo positivo, de una posibilidad contraria buena y de un valor que niega el negativo. Por esto, es absurdo pensar que todo está privado de sentido: si fuese así, nada sería *in*-sensato, ya que el sentido no tendría ninguna norma y criterio, por esto santo Tomás concluía, en el texto citado, diciendo que "la comprensión de una negación está fundada siempre en una afirmación" y en otro pasaje apuntaba que "nada es tan contigente que no tenga en sí un poco de necesidad" [ST I, q.86 a.3][42]. Por esto, la pregunta por el negativo del *sin*-sentido del mal, así como de las mismas condiciones de la limitación humana, puede orientar también hacia una amplia apertura en la respuesta al "conócete a ti mismo", puesto que la teodicea muestra precisamente su pertinencia al replantear la pregunta radical por el sentido de la vida[43].

Es aquí donde la teodicea debe dejar el paso a la teología de la historia y a su comprensión escatológica de su sentido último como don, ya que sólo remitiéndose a Jesucristo ("esperanza de la gloria": Col 1,27), encuentra una plena justificación la esperanza para superar el *sin*-sentido. Es este pensamiento escatológico –en cuanto no está encerrado en sí mismo– el que puede generar energías de libertad y de servicio generoso en la historia humana[44]. Precisamente la *Fides et ratio* en el parágrafo dedicado explícitamente a la teología fundamental se

42. Cf. L. Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicee*, Paris 1992.

43. Cf. W. Kern, *Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung*: ²HFTh 1: 149-167; A. Gesché, *El mal*, Salamanca 1994; N. Ciola, *Teodicea*: DTE: 945s; Ph. Capelle, *La question philosophique de Dieu en théologie chrétienne* en, AA.VV., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris 1996, 121-146.143, afirma con razón que "la théodicée philosophique, et sa pertinence, est fondée sur la relance des questions du sens de la vie".

44. Cf. B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cisinello Balsano 1991, 293-295.

refiere a esta cuestión del sentido y la relaciona con el fin último así: "la Revelación da *pleno sentido* (a las verdades buscadas por la razón), orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual, encuentran su *fin último*" [FR 67]. En esta línea se ha constatado con razón que, "no es fácil en dos mil años de historia de la apologética buscar un denominador común, sin embargo, podría pensarse en la larga historia de la teología fundamental como en una incesante provocación dirigida a los diversos destinatarios sobre el sentido de la existencia"[45].

Nótese, finalmente, que la *Fides et ratio* relaciona la cuestión del sentido con la búsqueda de la verdad, que es el concepto más repetido en toda la Encíclica (!más de 270 veces!). Será precisamente tratando del "conócete a tí mismo" donde se articularán ambos conceptos al reconocerla, al igual que en GS 16, como denominador "del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para conseguir la verdad" [FR 2]. De ahí deriva el carácter de camino y de proceso que adquiere su búsqueda ya que la "verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios" [FR 2]. Estamos aquí ante la argumentación *ex veritate* tan apreciada por san Agustín que es el Padre de la Iglesia más citado en este documento [cf. su famosísimo y ya citado: *noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas* en, FR 15]. El uso de tal argumentación se sitúa en la línea de la "interioridad objetiva" y tiene cierto sabor de modernidad en cuanto favorece una búsqueda de Dios a partir del interior de la capacidad constitutiva del hombre al abrirse a la verdad. Máxima expresión de tal itinerario se da en el inicio mismo donde se afirma: "Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo" [FR introd.][46]. He aquí pues, en síntesis, la rica y actual significación del "conócete a ti mismo" como búsqueda de sentido para aproximarse mejor al hombre, oyente de la Revelación.

45. R. Fisichella, *Introducción a la Teología Fundamental*, Estella 1993, 119.

46. Este argumento *ex veritate* es visto como uno de los caminos actuales de reflexión hacia Dios como vía esencialista de la interioridad, cf. ya, M.F. Sciacca, *Interiorità oggettiva*, Milano 1967, y más recientemente M. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 1997, 123-152; en perspectiva fenomenológica, cf. M. García-Baró, *Sobre el conocimiento de sí mismo. A propósito de uno de los fundamentos de la fenomenología de la religión* en, *Vida y mundo*, Madrid 1999, 301-312.

II. El "hombre es capaz de Dios"

Se trata de una fórmula que aparece por primera vez en Rufino comentando la encarnación [*anima capax Dei*: Symb. 13 (PL 21:352); siglo IV]. A su vez Juliano Pomerio lo aplica a Adán [*primus homo capax Dei*: Vit. Cont. 2,18 (PL 59:463); siglo V]. San Agustín, por su parte, la usa para describir el hombre que "es imagen de Dios en cuanto capaz de Dios [*capax Dei*] y puede participar de Él; y este bien tan excelso no podría conseguirlo si no fuera imagen de Dios" [*De Trin.* XIV.8, 11], texto citado por san Buenaventura que lo comenta así: "el hombre está ordenado inmediatamente a Dios, por esto es capaz de Él [*capax Dei*] y, viceversa; porque es capaz de Dios [*capax Dei*], está configurado a Él" [*II Sent.* d. 16, a.1 q.1c]. De forma similar santo Tomás afirma que "el alma es capaz de Dios [*capax Dei*] porque es su imagen" [III, q.6 a.2c]. San Agustín, además, concibe esta fórmula en paralelo con la del hombre *capax beatitudinis* [*Civ.* 9,14], seguido por santo Tomás [II-II, q.25 a.12 ad2; III, q.9 a.2c ad3]. Ambos, a su vez, ven a este hombre como *capax Dei Trinitatis*, ya que la imagen trinitaria se puede aplicar tanto al alma (*anima*: el Padre) que piensa (*verbum*: el Verbo), como a la que ama (*amor*: el Espíritu) [Agustín, *De Trin.* XIV.7; Tomás, *ST* I, q.93 a.7c][47].

El enfoque medieval, pues, sobre el hombre *capax Dei* va muy ligado a un doble aspecto: uno protológico y otro escatológico. El primero se enraiza en el hombre como "imagen de Dios" y tiene como referencias bíblicas las fundadas en la tradición agustiniano-tomista: el hombre creado a "imagen de Dios" (Gn 1,27; Sir 7,30; Col 3,9s.) y el "nuevo hombre" creado en Cristo (Ef 4,23s.; Rom 8,10.29). Con referencia al *capax Dei* escatológico su perspectiva se relaciona con la "visión de Dios" y la "bienaventuranza", de acuerdo con los tres textos clásicos del Nuevo Testamento sobre el "ver a Dios", profusamente citados por san Agustín y santo Tomás, y que sirven de base para su paralelismo: "conocemos de manera incompleta..., pero cuando llegue lo perfecto quedará anulado lo imperfecto [...]; ahora vemos mediante un espejo, confusamente; entonces, cara a cara" (1C 13, 9-12); "todavía no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que cuando se manifieste seremos parecidos a él porque lo veremos tal como es" (1Jn 3,2) y "bienaventurados lo limpios de corazón porque verán Dios" (Mt 5,8). Este doble enfoque de la interpretación del hombre *capax Dei* marcará decisivamente su uso futuro.

47. Cf. S. Biolo, *L'autocoscienza in s. Agostino*, Roma 1969; ²2000, 94-97, subraya cómo para san Agustín la imagen de Dios Trino en el hombre constituye su ser *capax Dei*; por su lado, en su monografía sobre santo Tomás, G. Langevin, *"Capax Dei"*, Roma 1966, constata el carácter paradójico de tal *capacitas Dei*, la cual presupone que el hombre no está ligado a ninguna necesidad pero que, a su vez, sólo llega a su plenitud en el encuentro con Dios.

Así el *Catecismo de la Iglesia Católica*, al retomar esta fórmula medieval, afirma que "el hombre es 'capaz' de Dios", como introducción al capítulo dedicado a la fe y para expresar así la búsqueda del sentido último de la vida por parte del hombre (nº26). Tal concepción parte del destino final del hombre a la visión de Dios (ns. 1023.1027s.), en la cual consiste la perfecta "comunión con Dios" (ns.27.45). Ahora bien, el hombre no podría ser llamado a tal visión –que resta puro don gratuito– si su "espíritu" no fuese naturalmente capaz y dispuesto a recibir tal don (nº367). El desarrollo concreto de esta afirmación inicial del *Catecismo* se articula en cuatro puntos (ns.27-49): el deseo de Dios (ns. 27-30), las vías que llevan al conocimiento de Dios (ns.31-35), su conocimiento según la Iglesia (ns. 36-38) y, finalmente, ¿cómo hablar de Dios? (ns. 41-43). Se trata, sin duda, de una teología fundamental "nuclear" que sintetiza con la antigua fórmula *capax Dei* los ejes tradicionales sobre el hombre como "potentia oboedientialis" y como "desiderium naturale videndi Deum" y que, además, insinúa las perspectivas teológicas más recientes de la llamada "apologética de la inmanencia" (iniciada por M. Blondel y articulada por K. Rahner) que parte del hombre y de su capacidad y vocación a la escucha de una palabra de Dios[48]. Veamos ahora los dos formulaciones teológicas más clásicas sintetizadas en el hombre *capax Dei*:

1. *El hombre como capacidad receptiva o "potentia oboedientialis"*

Decir que el hombre es potencia obediencial o capacidad receptiva es afirmar su radical apertura hacia Dios, horizonte infinito. Esta capacidad –o potencia– se llama obediencial –es decir, receptiva– por razón de ser una aptitud fundamental de disponibilidad y acogida de la Revelación de Dios. Esta situación del hombre hace que éste no sólo no experimente una contradicción hacia el horizonte infinito, el absoluto, Dios, sino también una tendencia –a menudo no sabida– hacia Él.

48. Cf. el comentario en este sentido de P. Henrici en, R. Fisichella (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale M. 1993, 591-598; cf. su clásico, *Apologética de la inmanencia*: SM 1: 371-375.

En este sentido, pues, es como podemos entender el hombre como potencia obediencial y, por tanto, abierto a la comunicación de Dios y es aquí donde la teología católica ha visto la capacidad fundamental del hombre a la revelación de Dios. Por eso podemos decir que el hombre es capacidad receptiva para la fe, de otra manera ésta sería una superestructura extraña y sin interés para el hombre. Esta capacidad, además, tendría sentido aunque Dios no se hubiera revelado, ya que por su carácter de acogida receptiva no plantea ninguna exigencia a Dios, sino que el hombre está "obedientemente" en su libre disposición.

El concepto de potencia obediencial o capacidad receptiva puede hacerse comprensible humanamente a partir de la experiencia de amistad y de amor entre dos personas: cada una recibe el amor de la otra como plenitud de su propia existencia y, a pesar de todo, como don indebido que no puede exigir. Este planteamiento y concepto aparece inicialmente en san Agustín [*ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret*: Gen. ad lit. 9,17] y, en un sentido más amplio, en santo Tomás de Aquino ligado tanto a la capacidad para la "visión beatífica" [ST III, q.11 a.1], como a la capacidad obediencial más genérica de la naturaleza humana, "gracias a la cual Dios puede asumir de una creatura todo lo que quiera" [*III Sent.*, d.1, q.1 a.3 ad4]. De esta forma une las expresiones *potentia* y *oboedientia*, que en la escolástica tardía se convertirán precisamente en la fórmula *potentia oboedientialis*[49].

49. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione I*, 4Roma 1945, 352 s., el cual la interpreta como una "mera non repugnantia ad accipiendum a Deo quid Deus voluerit"; G. Colombo, *El problema de lo sobrenatural*, Barcelona 1961,104, observa que "en el concebir la potencia obediencial del espíritu creado para lo sobrenatural, parece notarse hoy un doble movimiento: –un movimiento que tiende a trasladar el concepto de potencia obediencial de la simple no repugnancia a la aptitud radical; –un movimiento que tiende a hacer específica la potencia obediencial del espíritu creado a lo sobrenatural. Podríamos decir: el concepto de potencia obediencial es un concepto análogo, no unívoco. Aplicado al espíritu creado en orden a lo sobrenatural, no importa la absoluta pasividad de la simple no repugnancia, sino la aptitud radical que le es específica". K. Rahner es uno de los autores que ha estudiado explícitamente esta cuestión en, *Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967, 37, que es una "ontología de la *potentia obedientialis* para la libre revelación de Dios", sugiriendo un sutil distinción: "en esta fórmula no se trata de la *potentia obedientialis* para la gracia sobrenatural, sino solo de la *potentia oboedientialis* para prestar oído a un eventual hablar de Dios, que si se produce, lo hace, por lo menos en un principio, también en el ámbito de su conocimiento natural, es decir, mediante experiencia histórica..."; con todo, en nota, ya se observa que con esta distinción "no queremos afirmar que estas dos comunicaciones de Dios y, por tanto, estas dos "potencias" del hombre se puedan en último término distinguir adecuadamente"; cf. también sus voces, *Potencia obediencial*: DT: 572, e igualmente en, SM 5: 519-523.521, donde subraya que "la naturaleza humana es una potencia obediencial para la radical manifestación de Dios que se actualiza en Jesucristo"; cf. M. Seckler, *"Potentia oboedientialis" bei K. Rahner (1904-1984) und H. de Lubac (1896-1991)*: Gr 78 (1997) 699-718; cf. las síntesis de R. Fisichella, *Potencia obediencial*: DTF: 1066-1068; G. Iammarrone: *Potencia obediencial*: DTE: 779s.; A. Raffelt, *Potentia oboedientialis*: 3LThK 8 (1999) 459s.; H. Vorgrimler, *Potentia oboedientialis*: NThWb: 504s., subraya que en la teología contemporánea tal concepto fue relanzado por E. Przywara y K. Rahner.

2. El hombre como deseo de Dios o "desiderium naturale videndi Deum"

Ya que la potencia obediencial del hombre no es una pura contradicción sino una tendencia hacia Dios, desde santo Tomás se designó como *desiderium naturale videndi Deum*, es decir, "deseo natural de ver a Dios", o simplemente, "deseo de Dios" a la orientación del hombre hacia Dios, a su apertura dinámica y tendencial. Esta expresión clave sintetiza tanto el motivo platónico del "eros", bajo la forma de la aspiración agustiniana de la felicidad, como la exigencia aristotélica y neo-platónica de saber y contemplación, así como la concepción antigua y medieval de una naturaleza dirigida a un fin. Por esto, Tomás afirma que "sólo Dios puede satisfacer la voluntad del hombre ya que, como dice el salmo 102,5, Dios es 'el que colma de bienes tu *deseo*'" (*desiderium/epithymía: LXX*) [I-II, q.2 a.8c]. La articulación entre el deseo y la capacidad de Dios se encuentra en un texto paradigmático de Nicolás Cabasilas (1319-1391), que es un testimonio excepcional de la tradición oriental, donde afirma que "es en vista de Cristo como el hombre es "capaz de Dios" (*capax/ypodejómai*) y sacia "su deseo" (*desiderium/epithymía*) [*De vita in Christo*: PG 150D][50].

Para Tomás, además, sirve para cualificar la aspiración que hay en el espíritu humano, experimentable bajo la forma de tendencia a la felicidad y a la contemplación de la verdad. Por eso no se trata de un aspecto particular del hombre. Más bien la define como la situación fundamental de la existencia humana, que apunta siempre más allá, como "movimiento abierto al futuro" (*desiderium importat motum in futurum*: De Spe 1 ad 6) y que siempre se concreta en tres posibles opciones que dibujan claramente cuál es el término del deseo de Dios: la resignación, la desesperación, o la esperanza (CG III 48; IV 54).

Esta interpretación, insinuada ya por san Agustín, elaborada por santo Tomás y aceptada por la mayoría de teólogos de la Edad Media y de la escolástica postridentina, ha experimentado una nueva profundización en J. Maréchal, P. Rousselot, H. de Lubac, K. Rahner, B. Lonergan, J. Alfaro, J.M. Rovira Belloso, L. Ladaria...

50. Cf. la monografía de P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*, Paris 1989.

Con todo, hay que tener presente que la interpretación de los textos de santo Tomás sobre esta cuestión ha sufrido diversas vicisitudes. En efecto, se pueden clasificar sus textos en dos series: unos que presentan la visión beatífica como la única felicidad verdadera de la creatura espiritual, tales como: ST I, q.12 a.1; I-II, q.3, a.8; CG, n.25-52; *Comp. Theol.* I, c.104; y otros que afirman muy claramente que esta felicidad perfecta sobrenatural está por encima de las fuerzas y exigencias de la naturaleza humana, tales como: a) cuando habla de los medios para conseguir la felicidad: ST I q. 12.a.4-5; I-II, q.5, a.5; CG III, n.52-53; b) cuando trata de la gracia: ST I-II, q.109; *De Veritate* q.27; y c) cuando se refiere a las virtudes: ST I-II, q.62; *De Virtutibus,* a.10[51]. La discusión de los autores se refiere principalmente a los textos de la primera serie. De aquí surgen como tres tendencias: dos más extremas y una de síntesis:

a) Tendencia extrinsecista: tendencia que ha contado con autores de gran peso en la enseñanza teológica de la primera mitad del siglo XX, como son R. Garrigou-Lagrange y H. Lennerz. Su preocupación fundamental es distinguir bien entre orden natural y sobrenatural y subrayar la absoluta gratuidad de este último. Declaran que la finalidad sobrenatural del hombre es imposible de discernir por la razón. Fundamentalmente se oponen a que en el hombre haya una tendencia *ontológica* hacia la felicidad, hacia Dios. La razón principal está, según Garrigou-Lagrange, en que poner la visión beatífica como único

51. Cf. esta clasificación en el estudio clásico de G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae I*, París 1947, 245-264; también, Fr. Taymans, *Désir de Dieu*: DSp III (1957) 929-947; É. Gilson, *El Tomismo (1965),* Pamplona 1978, 625, observa que en este punto para Tomás "una vez más, la gracia perfecciona la naturaleza (y la fe perfecciona la razón) no la suprime"; G. Colombo ha dedicado a esta cuestión diversos trabajos, así, *El problema de lo sobrenatural*, Barcelona 1961, donde se extiende hasta el año 1957; *Il desiderio di vedere Dio: dieci anni di studi tomisti: 1957-1967* : Sc Catt. Sup. 1 (1971) 3-60; *Sobrenatural*: DTI 4: 348-359, y el más reciente, *Del soprannaturale*, Milano 1996, donde recoge los anteriores escritos y actualiza el último; cf. también, F. Bonnín, *Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta*: Estudios Filosóficos 27 (1978) 111-125.315-324; P. Engelhardt, *Tomismo*: SM 6: 653-668, califica el "desiderium naturale" como situación fundamental del hombre; P. Louis/B. Gillon, *Du désir naturel de connaitre au désir de voir Dieu*, y Q. Turiel, *El deseo natural de ver a Dios* en, AA.VV. *Congresso Tomistico Internazionale IV*, Vaticano 1981, 243-248.249-262.262, el último de los cuales concluye que "la visión de Dios, natural en cuanto al deseo o apetito, es, sin embargo, sobrenatural en cuanto a la consecución"; G. Cottier, *Désir naturel de voir Dieu*: Gr 78 (1997) 679-698, con una matizada síntesis tomista; cf. las voces de G. Occhipinti, *Desiderium naturale visionis Dei* y *Sobrenatural*: DTE: 244s. y 919s., H. Vorgrimler, *Desiderium naturale* : NThWb: 126, y A. Raffelt, *Desiderium naturale*: ³LThK 3 (1995) 108-110, para quien tal concepto después del Vaticano II ha perdido relevancia, puesto que la pregunta por la finalidad de la vida se plantea en otras coordenadas.

fin último posible del hombre, es admitir una desproporción entre la finalidad y inclinación del hombre y su realización, esto es inadmisible según la doctrina tomista ya que se podría llegar a la negación de la necesidad de la gracia para llegar a Dios.

Según estos autores, preferentemente teólogos, no se debe encontrar un punto de unión entre natural y sobrenatural. Una felicidad natural, proporcionada a la capacidad del hombre es suficiente para satisfacer nuestros deseos naturales. En este sentido, estos autores limitan la importancia de la demostración de santo Tomás, contraria precisamente en este punto, cuando afirma que no desear a Dios en su misma esencia es una imperfección incompatible con la verdadera felicidad (ST I-II, q.5, a.2, ad 2). El argumento de Tomás además no se dirige solamente a los teólogos (CG III, 54), sino también a los filósofos (CG II, 41-51), por eso la perspectiva tomista no es solamente teológica sino también filosófica y por tanto quiere dar un valor racional serio al deseo de Dios presente en todo hombre[52].

b) Tendencia intrinsecista: diferentes estudios y autores pueden englobarse dentro de esta tendencia, especialmente los trabajos de G. de Broglie, de J. Laporta y J. E. O'Mahony han hecho posible esta clasificación. Pero fue particularamente H. de Lubac a quien –de forma poco precisa– se incluyó en esta tendencia. Estos autores, preocupados por el dualismo excesivo fruto a menudo de la polémica contra los protestantes, el bayanismo y el jansenismo, quieren recuperar el sentido genuino del *desiderium naturale videndi Deum.* Según ellos, Tomás sostuvo que existe un deseo natural innato de Dios y la felicidad sobrenatural perfecta. Este deseo innato de la visión de Dios fue admitido de forma común en los siglos XIII y XIV. En la época de la reforma protestante hubo la tendencia de reducirlo a una mera no repugnancia o contradicción del destino del hombre en el orden sobrenatural. En el siglo XX, especialmente entre los años veinte a los sesenta, se ha vuelto a subrayar este deseo innato de Dios.

Tomás, distinguiendo claramente entre el orden natural y la gracia, muestra la profunda unidad del designio salvador y presenta claramente como el hombre de hecho ha estado creado para la felicidad con la visión de Dios, fin sobrenatural que nada más obtiene con medios gratuitos (*De Veritate,* q.14, a.10; q.10, a.11) De esta forma el destino y

52. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione I*, 359-376; H. Lennerz, *De Deo Uno*, Roma 1948, 119-127.

apertura ontológica del hombre a Dios es posible discernirla filosóficamente, aunque su asunción sólo pueda conseguirse con la gracia[53].

c) Intento de síntesis y profundización: los autores enumerados anteriormente –J. Maréchal, P. Rousselot, H. de Lubac, B. Lonergan, K. Rahner, J. Alfaro, J.M. Rovira Belloso, L. Ladaria...– los podemos ver como promotores de una nueva profundización de esta cuestión así como de un intento de síntesis de las tendencias que acabamos de exponer en la interpretación tomista. En este sentido se puede entender que H. de Lubac, a partir de los mejores teólogos medievales –incluido santo Tomás–, intente demostrar que sólo hay un fin para el hombre que pueda ser realmente el último ya que el espíritu se define por relación a Dios, visto cara a cara. Pero depende de la voluntad divina el que sean actuadas o no las virtualidades del espíritu humano.

53. G. de Broglie fue considerado como iniciador de una posición extrema en una sistematización más bien simplista de P. Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis II*, París 1935, 228, de la cual el mismo de Broglie se defendió en, *Le mystère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R.P. Descoqs*: NRT 65 (1938) 1153-1176; cf. J. Laporta, *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédentielle chez S. Thomas d'Aquin*: ETL 5 (1928) 257-277, y con matizaciones posteriores, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris 1965; J.E. O'Mahony, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas*, Dublin 1929; J.H. Walgrave, *Natural desire in Aquinas (1977): Selected Writings*, Leuven 1982, 77-11. La postura de H. de Lubac fue vista como un reencuentro de la posición de estos autores, sobre todo de los dos últimos, según observa Colombo, *El misterio*, 79; en este sentido se puede ver la crítica de C. Pozo cuando escribe, "decir (como dice De Lubac) que Dios no puede conceder la ordenación a la visión, pero que la da como don, es demasiado poco. Pío XII de hecho, exigió más en la Encíclica *Humani generis*" en, *Teología del más allá*, Madrid 1968, 166. Posteriormente, J.L. Molinero, *Elegir a Dios, tarea del hombre: tránsito del amor natural al amor elícito a Dios según Santo Tomás*, Pamplona 1979, 35, nª 13, continuó esta interpretación notando que, "es en torno a esta temática cuando H. de Lubac no consigue distinguir nítidamente ambos órdenes, y hace basar en el deseo natural de ver a Dios una exigencia a la visión beatífica". En cambio, nos parecería más ajustada la defensa de J.M. Rovira Belloso en la presentación de la edición castellana de *El Misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, 22, donde escribe: "a pesar de haber rechazado el concepto de "naturaleza pura" como innecesario e insuficiente para explicar la gratuidad; a pesar de los recelos que su obra despertó a partir del 1946, creemos que De Lubac es un convencido intelectual y vitalmente de esa gratuidad. Y por ello porque *nada hay tan gratuito como el amor personal*. Más todavía en el caso de Dios amando". Cf. las posteriores clarificaciones del mismo H. de Lubac, *Pétite catéchèse su Nature et Grace*, París 1980, 31: "le surnaturel, c'est donc cet élément divin, inaccessible à l'éffort de l'homme (pas d'autodivinisation!)"; cf. la atenta síntesis de L. Ladaria, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 141-170; J.A. de la Pienda, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985; K.H. Neufeld, *Sobrenatural:* DTF: 1386-1389; R. Berzosa, *La teología del sobrenatural en los escritos de H. de Lubac*, Burgos 1991; A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac*, Louvain 1996, y las reflexiones de É. Brito, *Nature et surnaturel:* Le Supplément 182/183 (1992) 283-395, donde propone referirse al sujeto no como naturaleza abstracta sino como espíritu y libertad, e integrar la mediación de Cristo en la reformulación teológica del "sobrenatural" que sugiere.

En efecto, en virtud de la orientación hacia la infinitud del ser, las preguntas y el dinamismo de la razón no pueden descansar hasta llegar al conocimiento, que se identifica con la naturaleza del hombre, ésta solo puede asumir su plenitud en la visión de Dios. Ninguna realidad limitada, finita, colma del todo la más profunda aspiración del hombre a la perfección infinita, absoluta. Solo en el encuentro personal con el Absoluto mismo, el hombre puede asumir definitivamente la plenitud de su espíritu, a la que siempre tiene de forma implícita y que siempre está presente en el de forma oculta (*intimior intimo meo:* san Agustín).

Este intento de síntesis quiere armonizar la *trascendencia* de la Revelación y de la fe, manteniendo que el hombre puede realizarse sin ellas, ya que no puede conseguirlas con sus fuerzas únicamente. Y esto debido a que la visión de Dios, de la que la Revelación y la fe son inicio, coloca al hombre en una situación existencial sobre-natural (= supra-creatural). Y al mismo tiempo quiere armonizar la *inmanencia* de esta Revelación y de esta fe en el hombre ya que hay una afinidad entre el espíritu humano y el Espíritu Absoluto, Dios, único término y horizonte que definitivamente da plenitud y reposo. De hecho, toda esta tendencia intenta tener presente la afirmación de la encíclica *Humani Generis* de Pío XII en la cual se dice que sólo se salva la verdadera gratuidad de la Revelación afirmando que Dios puede crear una creatura intelectual no destinada a la visión [DH 3891].

El problema, no obstante, ha continuado presente y es aquí donde J. Alfaro propuso un camino sugerente al recordar cómo la creatura es esencialmente limitada y por tanto compuesta de potencia y de acto, de ahí que su característica sea el movimiento. De hecho santo Tomás ya afirma que la condición de "movimiento" es signo de no perfección [*Comp.Theol.* II,9, nº 581]. Dios, en cambio, es acto puro, siendo su característica la quietud, no quietud de muerte sino de plenitud de vida. Ahora bien, el deseo natural supone exigencia de moverse, tendencia hacia la plenitud, pero no exigencia o necesidad de llegar, ya que el hombre no puede tener la exigencia o necesidad de salir de sus propios límites en su condición de creatura limitada. Todo esto puede parecer una paradoja; pero la gran paradoja es que Dios ha creado el espíritu humano limitado y por eso mismo capaz de concebir de alguna forma y de desear la felicidad y el bien absolutos de los cuales la Revelación y la fe son prenda[54].

54. J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica V*, Madrid 1959; P. Rousselot, *L'Intellectualisme de St. Thomas*, París 1924; H. de Lubac, *El misterio del sobrenatural*,

Sobre esta cuestión el Concilio Vaticano II ofrece estas sugerentes indicaciones. Así, por un lado, al referirse a la manifestación de Dios en las realidades creadas cita el texto clásico de Rom 1,19-20, pero lo hace preceder novedosamente con una cita explícita a la creación por el Verbo de Jn 1,3. De esta forma DV 3 establece una relación interna entre la revelación histórico-crística –que tiene la prioridad– y la manifestación cósmica de Dios. De forma similar, en DV 6 al citar explicitamente el Vaticano I, se entercambia el orden y se pone en primer lugar "el conocimiento de Dios por la revelación" [Vat I: DH 3005], para dejar en segundo lugar "el conocimiento natural de Dios" [Vat I: DH 3004]. Además, DV 3, coherente con esta opción, evita la palabra "sobrenatural" y usa el término antiguo de "salus superna" (*salvación superior*), habitual en los Padres y teólogos medievales antes de la difusión de la palabra "sobrenatural". Se trata de una opción similar a la que se encuentra en GS, que también la evita prefiriendo hablar de la "única vocación última del hombre" (nº22)[55]. Por esto, no es extraño que se pueda cuestionar el mismo uso término sobrenatural, especialmente si esto comportase el mantenimiento de una visión superpuesta de la revelación, la gracia y la misma fe[56].

Barcelona 1970; B. Lonergan,*The Natural Desire to See God (1949)* : Papers by Bernard Lonergan, New York 1967, 84-95, analizado por G.B. Sala en, Sc Catt 1 (1972) 48-70; K. Rahner, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia(1950)*: ET I : 327-350; J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952; *Desiderium naturale*: ²LThK 3 (1959) 248-250, y su clásico estudio que explicita la respuesta transcrita,*Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Gr 38 (1957) 5-50, completado en, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 227-343, orientación asumida por J.M. Rovira Belloso, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Barcelona 1960 y C. Ruini, *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1971; cf. J.M. de Miguel, *Revelación y fe. La teología de Juan Alfaro*, Salamanca 1982; *Alfaro, J.*: DTFesp: 55-58; siguen también a Alfaro: L. Ladaria, J.I. González Faus y J.L. Ruiz de la Peña citados en nota subsiguiente; cf. las monografías de A. Gaino, *Esistenza cristiana. Il pensiero teologico di J. Alfaro e la sua rilevanza morale*, Roma 1999, y H. M. Yáñez, *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de J. Alfaro*, Madrid 1999.

55. Cf. É. Michelin, *Vatican II et le "Surnaturel"*, Paris 1993, 307-317, muestra que en el Vaticano II "sobrenatural" se sustituye por "ordo divinum" y "vocatio divina in Christo".

56. Partidarios de que no se use son, M. Flick/Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 609s.; H. Bouillard, *Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II* en, AA.VV., *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 35-49, y J.I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987,154; prefiere el término 'supracreatural', L. Ladaria, *Antropología Teológica*, 165, e *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993, 95-104; en cambio, basándose en H. de Lubac y K. Rahner, J.L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Santander ²1991, 39, escribe "que, si se evita el peligro de extrinsecismo, no se ve por qué debamos abstenernos de su uso".

He aquí pues, los elementos más sobresalientes de la comprensión de la fórmula cristiana antigua "el hombre capaz de Dios", retomada recientemente por el Catecismo de la Iglesia Católica nº 27, que sintetiza las dos formulaciones teológicas más clásicas sobre el hombre como "potentia oboedientialis" y como "desiderium naturale videndi Deum". Se trata, sin duda, de la concreción a la que quiere hacer llegar el adagio délfico "conócete a ti mismo", relanzado también recientemente por la *Fides et ratio* nº 1, como inicial camino antropológico. Tal enfoque es el que se encuentra en la renovación de la teología fundamental del siglo XX con reformulaciones y avances realizados por diversos pensadores que ahora trataremos.

III. Reformulaciones y avances de la teología del siglo XX

Los ejes básicos citados –el "conócete a ti mismo" y el "hombre capaz de Dios" – representan un camino privilegiado de cara a entender al hombre como sujeto activo respecto a la Revelación y a la fe. La profundización de estos conceptos así como los nuevos intentos de síntesis del siglo XX son fruto de un largo trabajo de reflexión y de confluencia de diversos aspectos. En este capítulo presentamos unas breves monografías de algunos autores significativos del siglo XX que han planteado esta cuestión del hombre como capaz de escuchar la Palabra de Dios, y, por tanto, abierto al transcendente, tales como, M. Blondel, K. Rahner, H.U. von Balthasar, P. Tillich, X. Zubiri, J. Alfaro, J. B. Metz y H. Verweyen. Les precede B. Pascal, como forjador de una filosofía de la religión sobrenatural en el comienzo de la edad moderna (siglo XVII).

Un predecesor: B. Pascal y "las razones del corazón"

B. Pascal (1623-1662) representa un impugnador del gran pionero del racionalismo moderno, R. Descartes (1596-1650), a partir de su filosofía de la religión sobrenatural. Veamos sus puntos fundamentales[57].

57. Cf. B. Pascal, *Pensées*, París 1972 (edición original siguiendo numeración de Brunswick); *Pensamientos* (prólogo y traducción de X. Zubiri), Madrid 1940 (edición parcial, con numeración de Brunswick); *Pensaments* (texto parcial con traducción de Joan Gomis y prólogo de E. Ferran), Barcelona 1972; una tabla de concordancias de las diferentes ediciones se encuentra en la edición de J. Llansó, Madrid 1981; cf. las monografías de E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal*, Paris 1958, y J. Mesnard, *Nature*

a) Presupuestos de Pascal

Mientras R. Descartes intentó unificar la ciencia mirando como reducir la realidad a las ideas claras casi matemáticas, Pascal muestra en principio la irreductibilidad de los diferentes órdenes de la realidad que son tres (*Pensamientos* nº 793):

1. *El orden de los cuerpos,* que toca no solamente las cosas materiales, sino también los datos meramente materiales del orden social, como los reyes, los ricos, los capitanes y los grandes según la carne. Este orden se conoce por los sentidos, "por los ojos", a partir de "el espíritu de geometría", casi el espíritu cartesiano, que usa la ciencia deductiva; también se da "el espíritu de precisión" con el que se constituye la ciencia inductiva (nº 2).

2. *El orden de los espíritus,* que toca propiamente los hombres, la dignidad de los cuales está en el pensamiento, es decir, que conocen las cosas y son conscientes (ns. 146.339.346-348.365). Para conocer las cosas humanas es preciso el "espíritu de fineza" que juzga con un vistazo (ns. 2-4).

3. *El orden de la caridad,* o sabiduría, que toca la religión propiamente sobrenatural, la revelación cristiana y la gracia. Se percibe a partir de la "fe" y sigue unas leyes del todo propias (ns. 793.283).

Para conocer estos diversos órdenes los hombres tienen dos facultades espirituales:

a) La razón (*raison o esprit),* facultad esencialmente discursiva, que procede por principios y demostración (nº 283). Busca argumentos de prueba, hasta para la existencia de Dios (ns. 252-543). Su dominio propio son las verdades de orden geométrico, lleva hasta Dios pero no genera la fe (ns. 246.248.279). Hay que evitar, por tanto, "dos excesos: excluir la razón, o admitir sólo la razón" (ns. 253).

b) El corazón (*coeur, instinct, sentiment*), facultad intuitiva, que percibe los últimos principios con un vistazo (ns. 3.252). Es por tanto la facultad que hace posible el conocimiento de los principios (nº 282), el amor (ns. 283.689) y la fe sobrenatural, que es un don de Dios enraizado en el corazón (ns. 278.282). Este conocimiento del corazón no es un sentimiento ciego e irracional, sino una comprensión profunda, afectiva, que tiene su propia certeza invencible (ns. 277.395), trata no sólo de llegar al Dios de los filósofos, sino al Dios de la revelación cristiana, "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob" (nº 556). De esta forma se soluciona esta dificultad si se parte de *la fenomenología dialéctica de la situación del hombre concreto* que conduce al hombre a desear la religión cristiana como única solución posible en medio de sus aporías.

et histoire dans l'apologétique de Pascal, Paris 1975, con las magnas exposiciones de H. Kung, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 75-140, y H.U. von Balthasar, *Gloria III.Estilos laicales,* Madrid 1987, 170-241.

b) El camino del hombre hacia la Revelación

El problema que la apologética de Pascal quiere solucionar se puede enunciar así: ¿cómo el hombre puede llegar al orden de la caridad con la razón y el corazón?. Aquí tenemos los pasos de esta explicación:

1. *El hombre está en el medio,* entre dos infinitudes: el universo infinitamente grande y el átomo infinitamente pequeño (ns. 205s.72). Más aún, entre los vivientes el hombre no es "ni ángel, ni bestia" (nº 358). La rectitud natural consiste en la mediocridad (ns. 353.378.381).

2. *El hombre,* pues, *vive en la contrariedad* ya que: a) *es miserable* y no tan limitado o pequeño, ya que "no se es miserable sin sentimiento" (nº 399); b) *la misma miseria hace grande al hombre,* tal como se manifiesta en la famosísima expresión de que el hombre es "una caña pensante" (nº 348); en efecto, para Pascal la gran diferencia que existe entre el hombre y el árbol radica en que siendo ambos "miserables" sólo el hombre es capaz de "conocer" tal situación y es esto lo que le hace "grande" (cf. nº 397); c) *los elementos existenciales* de la miseria del hombre en la tierra que manifiestan concretamente esta situación son: la vanidad (ns. 61.82.134.161-164.338...); la inconstancia (ns. 110-112...); el cansancio (ns. 127-131...); la disipación (ns. 139.142...); d) más radicalmente, todo el actuar humano está marcado negativamente por la *concupiscencia* (ns. 334.450-454...), de tal forma que cuanto más se quiere ennoblecer el hombre por la dignidad de su razón, más cae en el "orgullo" (ns. 360.430.463); e) de ahí se deduce que *el hombre sea ininteligible* en el ámbito puramente natural (nº 434).

3. Solo la *religión revelada puede remediar* esta situación aporética del hombre, ya que nada más que ella explica la situación del hombre por el dogma del pecado original (nº 441), y da remedio eficaz: Jesucristo como Redentor que dignifica la misma miseria y enseña a los grandes la humildad.

4. El argumento de la *apuesta* ("le pari", nº 233). Se trata del gran argumento de Pascal por el que el hombre ha de preparar la voluntad para que acoja benévolamente la religión cristiana: en efecto, aunque no se diera ninguna razón convincente para fundamentar la verdad de la existencia de Dios y de la Revelación cristiana, no se podría dar nin-

guna razón válida en sentido contrario, de tal manera que la parte más segura y útil sería optar por la verdad de estas afirmaciones: ya que si son verdaderas, se gana todo, y si son falsas, no se pierde nada. En cambio, optando contra el cristianismo, si es verdadero, todo se pierde y si es falso, no se pierde nada. Esta opción no es libre, ya que el hombre ha de optar por una de las dos partes del dilema: "hay que apostar. Esto no es voluntario, estáis embarcados. Sí, pero yo tengo las manos atadas.... se me obliga a apostar... y estoy hecho de una manera que no puedo creer. ¿Qué queréis, pues, que haga?... Es verdad. Pero aprended al menos que vuestra impotencia para creer, ya que la razón os lleva a ella y que, a pesar de todo, no podéis, viene de vuestras pasiones..." (nº 233/451).

Este argumento de la apuesta para Pascal no suplanta los argumentos clásicos de la existencia de Dios y de la verdad de la Revelación cristiana, sino que prepara pedagógicamente para percibirlos. De aquí que exponga largamente los argumentos apologéticos tradicionales en los capítulos finales de sus *Pensamientos*.

c) Conclusión



Pascal, tal como se puede entrever en la breve presentación que hemos hecho, desarrolla una antropología filosófica con el fin de encontrar el *punto de inserción* de la Revelación en el hombre concreto. En este sentido, enraizado en san Agustín y en Michel de Montaigne (1533-1592), intenta poner en juego los diversos conceptos de su comprensión del hombre, especialmente buscando "las razones del corazón".

En efecto, son estas "razones del corazón" las que hacen posible la famosa *apuesta pascaliana*. Ahora bien, hay que subrayar claramente que cuando Pascal habla del "corazón", no quiere hacer una apologética del sentimiento. En esta línea comenta justamente X. Zubiri que la "idea central es hacer del corazón el título de ese tipo de saberes estrictos, en el doble sentido de rigurosos y de intelectuales, de que se halla constitutivamente integrada la raíz misma de la existencia humana... y que a lo sumo, lo que le lleva es a salir de sí mismo para otear los horizontes del mundo y ver si hay algo en él que resuelva la angustia y la tragedia de la existencia humana. Y entre estas cosas que no crea desde dentro, sino que "encuentra" –!no se pierda de vista el vocablo!– en el mundo, está el cristianismo"[58]. Se entiende, pues, que nunca

58. *Introducción* en, *Pensamientos*, Madrid 1940, 11s., donde además precisa que "su célebre apuesta (es) todo menos un cartesiano cálculo de probabilidades. La "idea

Pascal ha pretendido encontrar en el corazón una forma de inclusión previa del orden sobrenatural en la naturaleza humana.

Además cuando Pascal define el *punto de inserción* de la Revelación en el hombre concreto lo hace a partir de la *miseria del hombre*, que de esta forma se convierte en su tácita capacidad positiva, como apertura para recibir la Revelación. Ahora bine, el sabor un tanto pesimista de esta afirmación ha hecho pensar en una posible influencia del jansenismo, quizá más bien a nivel moral que propiamente teológico[59].

Finalmente, cuando Pascal habla de las *razones del corazón* describe dimensiones interiores que otros pensadores también han visto; únicamente llama "corazón" e "instinto" a lo que otros llaman "percepción inmediata de la evidencia", "conocimiento espontáneo", "conocimiento por connaturalidad"... No quiere disminuir la razón en sí misma, sino la razón aislada. Se entiende, pues, que se unen razón y corazón, y que aquella sirve para vertebrar a ésta. En definitiva, Pascal se da cuenta que el único problema práctico del hombre es el problema "metafísico" y aquí es donde radica el que pueda ser considerado predecesor del enfoque antropológico de la teología fundamental del siglo XX[60].

1. *El método de inmanencia: M. Blondel*

Maurice Blondel (1861-1949), el filósofo de Aix-en-Provence, está en el origen del "método de la inmanencia" al servicio de una "apologética integral"[61]. Su influencia en la renovación de la teología funda-

de Pascal", aún concebida y expresada en términos que nos harían tender unas veces al sentimentalismo, otras a una especie de cartesianismo larvado (tal es el caso de la apuesta), se halla por encima de ambas posiciones".

59. La influencia jansenista es negada tanto por X. Zubiri como por E. Ferran en las introducciones citadas. Más recientemente, V. Carraud, *Pascal* en, Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire Critique de la Théologie*, Paris 1998, 856-858, y A. Bausola, *Blaise Pascal*, Cisinello Balsano 1999, han subrayado que, aunque no fuera jansenista, Pascal compartió su severa actitud especialmente en el campo teológico-moral.

60. R. Latourelle, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984, 49-116, donde habla de "la clave del criptograma humano: la hipótesis cristiana", en su capítulo dedicado a Pascal; igualmente, *Pascal, B.*: DTF: 1049-1054; R. Fisichella, *Introducción a la TF*, 122-138, lo presenta como uno de los ejemplos para "la provocación de sentido" propia de la fundamental.

61. Las obras más directamente implicadas de M. Blondel son: *L'Action*, París 1893, trad. *La Acción (1893)*. Introducción, versión y notas de J.M. Isasi y C. Izquierdo, Madrid 1996; y *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, Paris 1896, trad. *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologé-*

mental ha sido y continúa siendo decisiva, tal como atestigua su continuada influencia, ya constatada en el capítulo anterior, y que más recientemente ha sido de nuevo relanzada con motivo de los centenarios de la edición de sus dos obras básicas: el 1993, *La Acción* y el 1996, la *Carta sobre la Apologética*[62]. Su método de la inmanencia ha dado origen a la llamada "apologética de la inmanencia" y se refiere a aquellas reflexiones sobre la preparación filosófica de la fe que quieren facilitar el *asentimiento subjetivo de la fe* enseñando el *valor* y el *sentido* de la revelación cristiana como plenitud de una aspiración natural y primordial del hombre. Más que constituir una especial forma histórica, el método de la inmanencia es un momento o aspecto de toda teología fundamental, exigido por su misma manera de ser y por la situación del pensamiento moderno[63].

a) Introducción

Blondel comienza *La Acción* con estas preguntas que continúan siendo tan vivas y actuales: "¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?... El problema es inevitable. El hombre lo resuelve inevitablemente, y esta solución, verdadera o falsa, pero voluntaria y, al mismo tiempo necesaria, cada uno la lleva en sus propias acciones. Esta es la razón por la que hay que estudiar *la acción*" [Introd., 3][64]. A partir de este inicio –claro exponente de su método de inmanencia– se puede comprender el interés que tiene en vincular lo sobrenatural teológico, la revelación, con la necesidad inmanente de la naturaleza humana. Como él mismo afirmará en su *Carta*: "si es verdad que las exigencias de la Revelación están fundamentadas, no se puede

tica y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso. Introducción y traducción de J.M. Isasi, Bilbao 1991.

62. Cf. M.-J. Coutagne (ed.), *"L'Action", une dialectique du salut. Colloque du Centenaire. Aix en Provence, Mars 1993*, Paris 1994; las Actas del Congreso de 1997, *Apologétique et Théologie Fondamentale. Autour de la "Lettre" (1896) de M. Blondel*: RSR 86 (1998) 491-573; Ph. Capelle (ed.), *Philosophie et Apologétique. M. Blondel cent ans après*, Paris 1999; cf. el balance y la bibliografía de C. Izquierdo, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona 1999; (ed.), *Blondel y la teología*: ScrTheol XXXI (1999) 893-953.

63. Cf. P. Henrici, *Apologética de la inmanencia*: SM 1: 371-375; *M. Blondel y la "Filosofía de la acción"* en, AA.VV., *Filosofía cristiana 1*, Madrid 1993, 524-563; *Blondel*: ³LThK 2 (1994) 528s.; H. Verweyen, *Inmanencia, Método de la*: DTF: 720-725; J. Doré, *Immanenzapologetik*: ³LThK 5 (1996) 430-432.

64. Sobre la pregunta por el sentido en Blondel, cf. M. Leclerc, *La destinée humaine*, Namur 1993; M.-J. Coutagne (ed.), *M. Blondel et la quête de sens*, Paris 1998.

sin embargo decir que en lo nuestro seamos totalmente nuestros. Y de esta insuficiencia, de esta impotencia, de esta exigencia es necesario que haya huella (*trace*) en el hombre puramente hombre y eco en la filosofía más autónoma" [II:1, 46]. Poco después de esta aguda observación Blondel formulará explícitamente la expresión "método de inmanencia" como método propio [II:2, 46s.].

Este planteamiento blondeliano está condicionado fuertemente por la etapa post-kantiana en la que dominaba el principio de la inmanencia de la conciencia. Este principio junto con la tendencia anti-intelectualista y sentimental, herencia también de la razón práctica kantiana, fue la que hizo posible el fenómeno del "modernismo"[65]. A pesar de todo, Blondel querrá superar estos peligros, analizando la dinámica de la acción humana, y estableciendo que un método de inmanencia, íntegramente desarrollado, que desecha la doctrina de la pura inmanencia. De ahí su interés en situar como centro de su reflexión la acción. Ésta es una *síntesis del querer, del conocer y del ser,* como lazo de unión del compuesto humano que no se puede escindir sin destruir todo lo que se ha desunido; es el punto justo donde converge el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia .

De aquí surge la famosa distinción entre "la voluntad que quiere" (*volonté voulante*) y "la voluntad querida" (*volonté voulue*), clave del análisis de la acción y de su dialéctica. La primera se equipara a la *voluntas ut natura* de la escolástica y es la aspiración infinita hacia la felicidad, presente e implícita en todo, como *desiderium naturale vivendi Deum;* la segunda es la voluntad explícita y libre, que puede abusar de su libertad y así puede desviar la tendencia primera y fundamental hacia la felicidad, quedándose sin conseguir el fin. De ahí la desproporción entre la voluntad natural del querer infinito y las voluntades deliberadas de las cosas concretas y particulares, que son germen de los contrastes y de los conflictos [*La Acción* I: 2-III, 40; II:2-III, 66] [66].

65. El modernismo como "tendencia" (A. Loisy) o "dirección" (P. Sabatier) es importante para entender a Blondel; cf. E. Poulat, *El Modernismo*, Madrid 1972; *Modernistica*, Paris 1982; R. Aubert, *Modernismo*: SM 4: 765-775; *Publicaciones recientes en torno al modernismo*: Concilium nº 17 (1966) 432-446.520-528; J.A. de Sousa, *O conceito de Revelaçao na controvérsia modernista*, Lisboa 1972, 129-143; J. Greisch, *Blondel et les aspectes hermeneutiques de la crise moderniste* en, D. Dubarle (ed.) *Le Modernisme*, Paris 1980, 161-180; C. Tresmontant, *La crisis modernista,* Barcelona 1981, crítico con sus discípulos; y el balance global de C. Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona 1990.

66. Cf. J. Pegueroles, *Estructura general y dialéctica interna de "L'Action" (1893)*: Pensamiento 27 (1971) 181-214, y el más reciente, R. Virgoulay, *L'Action de M.Blondel (1893). Relecture pour un centenaire*, Paris 1992.



El filósofo de Aix-en-Provence centra la dialéctica de la acción –se convierte así el tema principal de la obra– en el *desarrollo de la acción humana en ondas concéntricas* en su marcha hacia Dios. Esto lo describe con la imagen de la piedra lanzada al centro de un lago que determina cada vez ondas mayores impulsadas por el golpe inicial y que tiene una expansión virtualmente ilimitada. Blondel analiza las principales ondas de la acción humana y encuentra su insuficiencia en todo. La acción humana quiere armonizar la relación entre el hombre y el universo material (primera onda); constituye la vida interior del hombre (segunda onda); busca la realización de la vida personal en el amor a los otros (tercera onda); el amor se convierte en fuente de la vida familiar (cuarta onda); alimenta la vida comunitaria (quinta onda); aspira a la realización de una comunidad universal (sexta onda). La dinámica de la acción no se deja incluir en los horizontes del tiempo y del mundo; realiza los valores morales (séptima onda) y aspira continuamente a la superación del espacio y del tiempo (octava onda); de esta aspiración nace la dimensión religiosa de la acción (novena onda).

En toda onda, la acción es fuente de una nueva perfección, pero ninguna lleva la perfección completa, y la experiencia de insuficiencia se presenta como clave de todo este camino. La última onda expansiva es, pues, el esfuerzo de la voluntad que sale de la inmanencia del obrar moral para asociar el trascendente a su propio obrar[67].

b) Camino del hombre hacia la revelación

Los puntos aportados ya nos dan el camino de apertura que Blondel plantea en su método de inmanencia. Ahora bien, ha sido sobretodo H. Bouillard, (1908-1981), profesor de teología fundamental del Instituto Católico de París, quien ha sistematizado de forma clara las etapas de esta apertura planteándolas en las tres siguientes[68]:

67. Cf. la síntesis de T. Urdánoz, *Historia de la Filosofía VI*, Madrid 1978, 262-300.

68. H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo,* Madrid 1966, 93-125; más sintéticamente en, *Lógica de la fe,* Madrid 1964, 206-219; he aquí dos precisiones importantes de Bouillard que puede acompañar a estas tres etapas, "no pretendemos que el pensamiento blondeliano sea siempre claro y exento de ambigüedad, basta comprenderlo bien. Blondel manifiesta la intención de demostrar que nosotros queremos efectivamente lo sobrenatural, sin poder dárnoslo por otra parte es un querer *implícito* que la dialéctica (no la introspección) obliga a reconocer... en todo hombre, aún en el no creyente. Por otra parte, el objeto de este querer no es lo sobrenatural bajo forma *positivamente determinada* que le confiere la revelación cristiana, sino lo sobrenatural aún *indeterminado,* que los filósofos aún paganos presintieron", *Blondel*, 76s.; sobre la gratuidad del sobrenatural Bouillard presenta al mismo tiempo tres puntos de síntesis: "1) La noción inmanente de sobrenatural es engendrada por vía negativa; 2) Esta idea negativa está determinada por una confrontación con los dogmas cristianos tomados como hipótesis; 3) En fin, al establecer que la ciencia de la acción no supera la acción, se ayuda a comprender que sólo la experiencia de la fe podrá discernir, en el mensaje cristiano, el don de Dios, en su novedad gratuita y en su inefable gratuidad", *Blondel*, 124; cf. C. Moeller, *Maurice Blondel: La dialectqiue de l'Unique nécessaire* en, AA.VV., *Au Seuil du Cristianisme: Platon-St.Augustin-Pascal-Newman-Blondel*, Paris-Bruxelles 1952, 99-153; R. Latourelle, *M. Blondel: la hipótesis cristiana o la respuesta esperada* en, *El hombre y sus problemas,* 201-240; *Blondel, M.*: DTF: 152-159, concluye afirmando que en Blondel "hay una reflexión todavía válida para nuestros días".

1ª etapa: la insuficiencia del orden "natural":

El hombre no puede limitar su destino ni en los gozos de los sentidos, ni en las conquistas de las ciencias positivas... Aparece siempre una constante inadecuación de la "voluntad que quiere" (*volonté voulante)* y "la voluntad querida" (*volonté voulue*), de ahí que el hombre no pueda limitarse al orden "natural", es decir, al propio campo de la actividad humana. Ya que, como dice Blondel, "es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. Es *necesario* y es *impracticable"* [*La Acción* III:V, 365; "necesaria/inaccesible": III:V, 368; "necesaria/imposible": IV:IV, 436]. En definitiva, la condición *necesaria* para el perfeccionamiento de la acción humana es *inaccesible* a la acción humana.

2ª etapa: La necesidad absoluta de abrirse a la acción divina:

Lo *necesario inaccesible* será para Blondel la noción de sobrenatural: "Absolutamente imposible y absolutamente necesario al hombre. La acción del hombre trasciende al hombre; y todo el esfuerzo de su razón consiste en descubrir que ni puede ni debe limitarse a ella. Espera cordial del mesías desconocido, bautismo de deseo que la ciencia humana es incapaz de provocar, ya que la misma necesidad es un don. La ciencia puede mostrar la necesidad, pero no puede hacer que nazca. Si efectivamente es necesario establecer una asociación real y cooperar con Dios, ¿cómo querer alcanzarlo sin reconocer que Dios es árbitro soberano de su don y de su operación? Este reconocimiento es necesario, pero deja de ser eficaz si no invocamos al mediador desconocido o si nos cerramos al salvador revelado" [*La Acción* IV:IV, 436]. Ahora bien, hay que entender que quiere decir Blondel con la palabra "sobrenatural" al cual el hombre se ha de abrir necesariamente. La palabra sobrenatural designa aquí simplemente la acción divina que, en todo hombre, está en el origen del movimiento de la voluntad y que cada uno ha

de reconocer como tal, al menos implícitamente, si quiere que este movimiento pueda llegar hasta el fin "Aristóteles tenía ya un presentimiento cuando decía: hay en el hombre una vida mejor que la vida humana; y esta vida no la puede sostener el hombre; es preciso que algo divino habite en él" [*La Acción* IV:IV, 436].

Como observa H. Bouillard lo que Blondel ve surgir del determinismo de la acción humana, *es la idea de un sobrenatural indeterminado,* es decir, del infinito que todo hombre, incluso ignorando el cristianismo, ve oscuramente, pero que no se adquiere como una cosa. En esta etapa, pues, la *necesidad* del sobrenatural no es más que la sed del Absoluto, pero del Absoluto reconocido, por la abnegación, en su soberana libertad.

3ª etapa: tomarse en serio la idea de orden sobrenatural definida por el cristianismo.

Hasta ahora la reflexión ha llevado a la conciencia de una desproporción entre la aspiración de la voluntad y el término humano de la acción: de ahí que el hombre no pueda realizarse plenamente si no es abriéndose a otra acción que no sea la suya y que no sea puramente humana: la acción divina. Sería, por tanto, irracional esquivar el examen de la noción de sobrenatural revelada por el cristianismo. El hombre, consciente de sus impotencias y exigencias, ha de preguntarse si la noción de sobrenatural cristiana no estará conforme con la primera intención de la voluntad humana.

La Revelación no la podemos asumir, pero es legítimo llevar la búsqueda filosófica "hasta el punto en que sintamos que debemos desear íntimamente algo de análogo a lo que los dogmas nos proponen desde fuera (es decir, por Revelación gratuita). Es legítimo considerar estos dogmas, no ciertamente en primer lugar como revelados sino como reveladores. Es decir, confrontándolos con las exigencias profundas de la voluntad y descubriendo en ellos, si es que está en ellos, la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada" [*La Acción* V, 441].

Hacer ver cómo el concepto de sobrenatural es necesariamente engendrado, es mostrar que el orden sobrenatural definido por los dogmas cristianos responde a la espera indeterminada del querer humano, y por el mismo hecho, la determina. Estableciendo esta correspondencia en el orden ideal, la misma filosofía proclamará la inaccesibilidad y la independencia absoluta del sobrenatural cristiano, ya que aparecerá necesario al mismo tiempo que inaccesible a la acción humana.

Para hacer este estudio además, no hay que admitir la verdad del dogma, basta tomarlo como hipótesis para estudiar las relaciones intrínsecas y su coherencia interna. El concepto cristiano de sobrenatural en este caso guarda un sentido puramente de categoría y no indica una realidad efectiva.

c) Conclusión

El presupuesto teológico del método de la inmanencia entendido así es que en el hombre, en general, hay una pregunta previa por el sentido que apunta hacia la Revelación, y que, por tanto, la llamada sobrenatural no infringe violencia a la estructura creada del hombre, sino que constituye un orden eficaz que lo perfecciona connaturalmente. Ya los autores que Blondel cita expresamente como precursores suyos, Agustín, Tomás de Aquino, Pascal, habían acentuado la *unión* entre naturaleza y gracia, tal como hemos visto.

El método de la inmanencia, pues, quiere poner de relieve que la Revelación tiene sentido pleno, es decir, vale la pena ver si realmente tiene algo que decir al hombre. De aquí que se tenga que presentar al hombre la Revelación como un valor para él, como una respuesta a la pregunta por un sentido, que el hombre puede o ha de plantear. Y por cierto, ya que la Revelación reclama al hombre en su totalidad, se le ha de presentar como la respuesta a la más fundamental de las preguntas, a la que se refiere el sentido último de la vida.

El desarrollo práctico del método de la inmanencia para mostrar que el hombre está abierto a la Revelación ha de seguir los dos momentos que son propios del cuestionamiento del sentido de la vida. En primer lugar, esta pregunta implica un no saber y, junto con ello, una *apertura* a toda posible respuesta; pero, más profundamente todavía y en segundo lugar, tal apertura ya lleva en sí tendencialmente un *esbozo* de la respuesta definitiva que se espera.

H. Bouillard siguiendo los pasos de Blondel ha sugerido la estructura del *Credo* como esquema para la teología fundamental y el método de correlación como enfoque básico[69]. De esta forma, el método de

69. De H. Bouillard además de los ya citados, *Blondel y el cristianismo,* y *Lógica de la fe,* cf. *La experiencia humana y el punto de partida de la Teología Fundamental*: nº Concilium nº 6 (1965) 34-96; *Comprendre ce que l'on croit,* Paris 1971; *La Tache actuelle de la théologie fonamentale*: Le Point Théologique 2 (1972) 7-49; *Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II* en, AAVV., *Révélation de Dieu et langage des hommes,* Paris 1972, 35-131; *De l'Apologétique à la Théologie fonamentale*: Les quatre fleu-

la inmanencia plantea la relación del hombre con la Revelación a partir de la experiencia humana analizada en todo su dinamismo vivo. De aquí surge, como acabamos de anotar, la apertura a toda posible respuesta y el esbozo de la respuesta definitiva, que no es más que la capacidad positiva del hombre para recibir la Revelación. Y esto porque todo hombre esta llamado a una opción inevitable: o seguir el impulso de su inquietud ilimitada que lo abre al infinito o cerrarse en sí mismo dentro del orden finito y violar así el impulso de su propia acción. *Esta opción es,* en definitiva, y como afirma el mismo Blondel, *umbral de sobrenatural.*

2. *La antropología trascendental: Karl Rahner*



Karl Rahner (1904-1984) representa un punto decisivo en la teología moderna a partir de su metodología, que le ha valido el nombre de *trascendental.* Esta calificación, forjada por analogía con la filosofía trascendental, parte de la recepción que ésta ha tenido en el pensamiento católico a partir de J. Maréchal[70]. Como K. Rahner mismo escribe "se puede llamar teología trascendental a aquella teología que, a partir de planteamientos genuinamente teológicos, examina las condiciones *a priori* en el sujeto creyente para el conocimiento de verdades importantes de la fe"[71]. Muchos son sus escritos, pero hay que subrayar, sobre

ves 1 (1973) 57-70; *Trascendencia y Dios de la fe* en, AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad Moderna 1*, Madrid 1984, 99-129; cf. diversos de estos textos de H. Bouillard en, *Verité du christianisme,* Paris 1989, editados por K.H. Neufeld; cf. J. Doré, *Bouillard, H.:* ³LThK 2 (1994) 615s. La metodología "blondeliana" ha sido empleada en los temas centrales de la teología por G. Baum, *El hombre como posibilidad: Dios en la experiencia secular(1971),* Madrid 1974, que tiene un primer capítulo sobre, *El giro blondeliano,* 17-48; lo aplica a la filosofía de la religión, J.M. Isasi, *M. Blondel: Una rigurosa filosofía de la Religión,* Bilbao 1982, 21, donde afirma que "la filosofía de la acción adquiere así también verdadero carácter de filosofía de la religión"; la monografía de X. Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de M. Blondel,* Barcelona 1998, lo aplica particularmente a la "acción social"; para su uso en la teología fundamental, cf. M. Antonelli, *L'Eucaristia nell'"Action". La chiave di volta di un'apologetica filosofica,* Roma 1991, 217-250 ("L'apologetica filosofica blondeliana e la TF"); C. Izquierdo, *En el centenario de "L'Action" de M. Blondel: su influjo en la teología fundamental actual:* ScrTheol 26 (1994) 713-729.

70. Cf. O. Muck, *La escuela marechaliana de lengua alemana* en, AA.VV., *Filosofía cristiana 2*, Madrid 1994, 540-570.

71 *Teología trascendental*: SM 6: 610-617.611; cf. H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner*, Barcelona 1988; K.-H. Weger, *Karl Rahner: Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona 1982, y B.J. Hilberath, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995; el mismo K. Rahner reconoce diversas influencias en el prólogo de, *Espíritu en el*

todo para nuestro tema, además de su tesis doctoral previa en filosofía, *Espíritu en el mundo,* especialmente su filosofía de la Religión, *Oyente de la Palabra,* su *Curso Fundamental sobre la fe,* sus *Escritos de Teología*, además de las innumerables colaboraciones en: ²*Lexicon für Theologie und Kirche*, *Diccionario Teológico* y *Sacramentum Mundi.*[72]

a) Elementos básicos de la antropología "rahneriana"

El punto de partida es la fenomenología del *preguntar humano* que posee, según Rahner, un carácter irreductible ya que no se puede ir más allá si se quiere encontrar una base para una antropología filosófica, puesto que todo es "cuestionable/ preguntable". El preguntar humano es el hecho fenomenológico, que da razón del por qué se postula la coincidencia entre metafísica y antropología, ya que, a través del preguntar humano, el hombre puede abrirse al ser en general.

El hilo conductor y, al mismo tiempo, el talante de la antropología "rahneriana" es la *metafísica de la subjetividad.* K. Rahner, como en general todos los autores de la escuela de J. Maréchal, cree que esta metafísica de la subjetividad tiene las características de una metafísica moderna. Es decir, que no es una metafísica "clásica", esencialmente cosmocéntrica, sino que es una metafísica que, preguntando por el ser, lo hace empezando por la interpretación de su sentido.

El eje central de su antropología es el tema, clásico sin duda, de la *constitución ontológica fundamental del ser humano.* Aquí es princi-

mundo, Barcelona 1963, 11: "si los nombres de P. Rousselot y J. Maréchal van a aparecer con frecuencia, es porque he querido con ello acentuar que el presente estudio se siente tributario al menos del espíritu de la interpretación de Santo Tomás que ellos nos ofrecieron"; J. Aleu, *De Kant a Maréchal*, Barcelona 1970, 310, escribe que, "no podemos menos de subrayar la profunda analogía y aún identidad de fondo que existe entre esta visión metafísica –de Maréchal– y la concepción del "ser" que tiene K. Rahner, cuando nos dice que el "ser es la medida en que es cabe-a-sí" (Bei-sich-Sein)"; cf. K.H. Neufeld, *Rahner, K.* y *Teología trascendental*: DTF: 1097-1100.1477-1480, y el estudio especializado de I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997.

72. *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963 (original alemán 1957; edición previa en 1939); *Oyente de la Palabra,* edición preparada por J.B. Metz, Barcelona 1967 (original alemán 1963; edición previa en 1941; cf. la comparación de las dos ediciones en, *Sämmtliche Werke 4 [Hörer des Wortes 1/2]*, Freiburg 1997); *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979 (or.1977); *Escritos de Teología* I-VII, Madrid 1961ss. (el original alemán llega al volumen XVI); *Lexicon für Theologie und Kirche* 1-13, Freiburg ²1957-1965; *Diccionario Teológico,* Barcelona ²1970 (or.1961), con H. Vorgrimler, reeditado después del Vaticano II en colaboración con K. Füssell, Freiburg 1976; *Sacramentum Mundi* 1-6, Barcelona 1972-1976 (or.1969); cf. W. Werner, *Hörer des Wortes:* ³LThK 5 (1996) 275.

palmente donde se encuentra su respuesta a la pregunta kantiana sobre qué es el hombre. Pues bien, para Rahner, el hombre es originariamente *espíritu* que tiene acceso al mundo gracias a la sensibilidad, que es la condición que posibilita tal acceso, lo cual hace posible la definición de que el hombre es *espíritu-en-el-mundo* [73].



b) El hombre, oyente de la Palabra

K. Rahner, a partir de la definición del hombre como *espíritu-en-el-mundo*, formulada ya como título de su tesis doctoral, donde analiza la metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás [ST I, q.84, a.7], plantea el hombre como *oyente de la Palabra* en un libro así titulado. Como J.B. Metz, su editor, confiesa en el prólogo, que esta obra quiere ser una antropología dentro de la teología fundamental. En este sentido el primer capítulo es claro ya que concibe la filosofía de la religión como una ontología de la *potentia obedientialis* en vista a la Revelación. Para cumplir este objetivo K. Rahner formula tres grandes tesis que vertebran toda la obra[74]:

Primera tesis: *el hombre como espíritu*

El hombre es la absoluta apertura al ser, ya que va siempre más allá de lo que conoce. Y esta estructura fundamental del hombre, afirmada por el mismo hombre implícitamente en cada uno de sus conocimientos y en cada una de sus acciones, es lo que K. Rahner designa como naturaleza espiritual del hombre. Por eso el hombre es espíritu, es decir, vive su vida en un continuo tender hacia el Absoluto, en apertura hacia Dios. Y esta apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda darse o no, sino que es la condición de posibilidad que es y ha de ser el hombre, y lo es efectivamente siempre, hasta incluso en la vida más oscura de cada día. Y sólo se es hombre en la medida en que se está en camino hacia Dios, se sepa expresamente o no, se quiera o no, ya que siempre el hombre es la apertura infinita de lo finito hacia Dios, apertura que sólo puede o reprimir o aceptar.

Ahora bien, una revelación de Dios sólo es posible si el sujeto al cual ha de dirigirse ofrece ya *de por sí* un horizonte previo a esta posible revelación, dentro del cual pueda darse lo que designamos con el nombre de Revelación. Y este horizonte ha de ser ilimitado, si no quiere imponer un límite o una barrera a la posible revelación de Dios. Por esto, el hombre es espíritu y tiene por esta razón una capacidad de escuchar, como un "órgano auditivo", abierto a toda la Palabra que pueda salir de Dios. A esta conciencia K. Rahner la llama *experiencia trascendental*. *Experiencia* porque este saber no temático, pero ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta. *Trascendental* porque pertenece a las estructuras necesarias insuprimibles del sujeto que conoce y porque consiste precisamente en poder ir más allá (= tras-ciende) de los conocimientos concretos y categoriales (afirmativos, temáticos). La experiencia trascendental es, pues, la experiencia de *trascendencia*.

Segunda tesis: *el oyente libre*

Subrayar que el hombre, que escucha de hecho o no la Palabra de Dios, entra en el campo de la libertad. El hombre, en efecto, es ser que con un libre amor se encuentra frente al Dios de una posible revelación. En este sentido el hombre presta atención al hablar o al silencio de Dios, cuando no cierra el horizonte absoluto que tiene hacia Dios.

De ahí que esta apertura hacia Dios el hombre puede aceptarla o reprimirla y por eso se plantea como una cuestión de una autodeterminación moral libre, o mejor, ya que se refiere a Dios, de *una cuestión religiosa*. Este hombre escucha el mensaje del Dios libre cuando no cierra el horizonte absoluto de su apertura hacia el ser en general, y así no quita anticipadamente a la palabra de Dios la posibilidad de expresar lo que el Dios libre pueda querer decirnos. De esta manera la apertu-

73. Cf. la clásica monografía de K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974, y la presentación de J.L. Ruiz de la Peña, *Espíritu en el mundo: la antropología de Karl Rahner* en, AA.VV., *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 180-201; sobre la antropología trascendental, cf. E. Coreth, *¿Qué es el hombre?,* Barcelona 1976.

74. Estas tres tesis se encuentran en, *Oyente*, 91 (la primera), 140 (la segunda) y 213 (la tercera); el tema de la experiencia trascendental se encuentra sintetizado en, *Curso,* 38s.; cf. las síntesis de J. Trüstch, *MyS* I:II: 879-881; P. Eicher, *Offenbarung,* München 1977, 369-378, y P.M. Sarmiento, *Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la cristología de K. Rahner,* Madrid 1998, 181-191, estudio donde puede encontrarse un actualizado *status quaestionis* de las investigaciones recientes sobre K. Rahner; así, por ejemplo, una panorámica de las respuestas sobre el núcleo que funda su pensamiento: a] "la experiencia de la gracia", según K. Lehmann (*Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert,* Freiburg 1970, 143-181); b] la apreciación del "misterio", según los citados K. Fischer (*Der Mensch als Geheimnis*) y, posteriormente, B.J. Hilberath (*Gottgeheimnis Mensch*); c] la cuestión del "natural y sobrenatural", según J.M. McDermott (*Gr* 67 (1986) 87-123.297-327); d] el "símbolo real" para la Cristología, según J.H.P. Wong (*Logos-Symbol in the chistology of K. Rahner,* Roma 1984); e] la "incomprensibilidad de Dios", según A. de Luis (*La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en K. Rahner,* Salamanca 1995); f] "la relación hombre-Dios", según el mismo P.M. Sarmiento (p. 128, nº 7), que sería el punto focal que da base para incluir todos los accesos mencionados, enfoque que, con razón, lo convierte en decisivo para la teología fundamental contemporánea.

ra del hombre hacia el ser absoluto de Dios se da en cada afirmación y aceptación de la propia existencia y viceversa, de tal modo que la actitud hacia uno mismo incluye en el fondo una actitud hacia Dios.



Tercera tesis: *la historicidad humana de una posible revelación:*

El hombre como espíritu *en el mundo* es espíritu encarnado. Y por razón de su naturaleza espiritual está orientado a la historia, ya que cada vez que conoce lo hace por medio de los sentidos y por tanto se orienta hacia algo que es histórico y fáctico. Y esta orientación no es una actitud que dependa del libre albedrío del hombre, sino que por razón de su espiritualidad específicamente humana, es algo constitutivo del hombre.

De ahí que el hombre sea el ser que en su historia ha de escuchar la revelación, la cual, si se da, se produce en la historia y como suprema actualización de ésta, "en forma de palabra". Sólo así es el hombre lo que ha de ser, concluye K. Rahner, ya que una antropología metafísica sólo llega a su término cuando se entiende ella misma como metafísica de una *potentia obedentialis* para la revelación del Dios supramundano.

c) Conclusión

Karl Rahner plantea la *apertura trascendental* del hombre a Dios en tanto que el ser está en crecimiento indefinido hacia el Absoluto, hacia el Infinito. Tal apertura trascendental aparece en tres estadios que parten del análisis del juicio y concluyen con la afirmación refleja de Dios. Estos tres estadios pueden sintetizarse así: 1) *paso del orden de los fenómenos al del ser en sí*: se parte de la pregunta sobre lo que "experimentamos", a partir de los fenómenos sensibles, para llegar al "ser en sí"; 2) *paso del ser en sí al ser infinito e ilimitado:* el ser en sí se revela como fundamento de todos los seres y por tanto como ser infinito e ilimitado; 3) *paso del ser infinito al Ser Dios:* del campo de la antropología metafísica se pasa al de la teología natural e incluso a la teología fundamental.

De esta forma concluye K. Rahner el proceso de la apertura trascendente del hombre a Dios, siendo Éste meta y fin de nuestra trascendencia, y lo busca como condición de posibilidad de nuestra subjetividad y de nuestro preguntar humano. Diríamos que se intenta encontrar a Dios para demostrar la validez de nuestro conocimiento, enraizado y distinto del mundo, como 'ser-en-el-mundo" pero orientado hacia la trascendencia. El hombre, pues, por su misma naturaleza está orientado y abierto al Ser absoluto de Dios, a Dios mismo. Y sólo es hombre cuando está en camino o en peregrinación, lo sepa o no, hacia Dios.

Ahora bien, Dios es secreto y misterio grande para el hombre. Afirmar esto no quiere decir que Dios sea una realidad inaccesible al conocimiento humano, sino que no se puede conocer a Dios conceptualmente en su misma esencia como conocemos las diferentes cosas concretas. Dios, pues, lo conocemos solo como condición de posibilidad de nuestro conocimiento de las cosas concretas y de nosotros mismos. Por tanto, a pesar de que hay una trascendencia del espíritu humano hacia Dios, a pesar de que Dios es el horizonte, el "hacia dónde", y el fundamento de nuestro *conocimiento* y de nuestro *"ser-en-el-mundo"*, a pesar de que se nos da anticipadamente, Dios, en sí mismo, es para el hombre un "misterio".

Se constata pues, que prácticamente K. Rahner repite lo que expresa santo Tomás sobre el conocimiento de Dios *in statu praesentis vitae.* Ya que Dios no es demostrable, sino sólo mostrable como el "hacia dónde" propio de la naturaleza espiritual del hombre. Queda más claro así el planteamiento "rahneriano" sobre la inserción de la Revelación en el hombre que es tal en esta búsqueda constante de unidad (que no es identidad) entre materia y espíritu, entre inmanencia y trascendencia, entre naturaleza y gracia, haciéndolo a partir del concepto del hombre como *espíritu-en-el-mundo* y, por tanto, como verdadero *oyente-de-la-palabra*[75].

3. *La fenomenología del amor: H. U. von Balthasar*

Hans Urs von Balthasar (1905-1988), tiene un papel significativo dentro de la reflexión del acceso del hombre a la Revelación, especialmente por su aportación referente a la fenomenología del amor. En el amplio campo de sus escritos debemos poner de relieve dos trabajos que tocan directamente nuestra temática: su colaboración en *Mysterium*

75. Cf. J. L. Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner,* Salamanca 1979, 141-159, que constata la influencia de M. Blondel y de la doctrina tomista sobre el *desiderium naturale*; el mismo Rahner habla de este *desiderium naturale* en, *Oyente,* 107; la influencia más inmediata de Rahner se ha manifestado sobre todo en dos teólogos fundamentales alemanes relevantes como, B. Welte, *Filosofía de la religión,* Barcelona 1982, y H. Fries, *Teología Fundamental,* Barcelona 1987.

Salutis II, titulada "*El camino de acceso a la realidad de Dios*"[76] y el libro, con título claramente orientado a la teología fundamental, *Sólo el amor es digno de fe*, que será el objeto más específico de nuestro apartado[77].

a) Introducción

En el camino trazado por R. Guardini[78] y, particularmente en su maestro E. Przywara[79], Balthasar formula una gran "estética teológica", tanto en el sentido de una doctrina de la percepción subjetiva, como de la manifestación objetiva de la Gloria divina bajo el majestuoso título de sus siete tomos *Gloria*[80]. Para Balthasar el cristianismo, en su reflexión sobre sí mismo –la teología–, no puede considerarse ni como doctrina que eleva la sabiduría religiosa de la humanidad gracias a una enseñanza divina (*ad majorem gnosim gloriam),* ni como un acontecimiento definitivo del hombre personal y social, gracias a la revelación y a la redención (*ad majorem hominis perfectionem et progressum generis humani).* Sólo se puede comprender en cambio como el Amor divino que se glorifica a sí mismo: *ad majorem Divini Amoris Gloriam.*

En el Antiguo Testamento, esta Gloria (*kabod*) es la presencia de la majestad soberana de Yahvé en su Alianza (y por ello al mundo entero); en el Nuevo Testamento, esta gloria se manifiesta como el gesto de Dios, que en el Cristo ama "hasta el fin". Este amor que llega hasta el fin (la verdadera escato-logía!) y que el mundo y el hombre no puede ni soñar, no puede ser percibido si no se le recibe como "el Totalmente Otro".

Lo que se caracteriza, pues, como estética tiene un carácter estrictamente teológico: se trata de la percepción y la acogida, que sólo la fe posibilita, del amor sorprendentemente libre de Dios, que manifiesta así su gloria. Como el mismo Balthasar confiesa, el método usado parte de la fenomenología de Max Scheler[81]. Para su recto uso, el hombre no

76. *Mysterium Salutis II*, Madrid 1969, 41-74; cf. el análisis de, J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca ²1993, 175-180.

77. Edición original alemana de 1966; primera traducción castellana, Salamanca 1971.

78. P. Eicher, *Offenbarung*, München 1977, agrupa en el mismo capítulo a R. Guardini y H.U. von Balthasar con el título: *Die Schau der Offenbarungsgestalt (Phänomenologie),* 261-343.

79. Cf. su, *Analogia Entis I-II*, Einsiedeln 1962; cf. la monografía sobre este autor del mismo Balthasar en, H. J. Schultz (ed.),*Tendencias de la Teología en el s. XX: II*, Madrid 1970, 347-444.

80. Original, Einsiedeln 1965ss.; trad. castellana, Madrid 1985ss.

81. Tal como él mismo confiesa en su introducción en, *Sólo el amor*, 11.



debe situarse en una actitud de búsqueda al estilo de las ciencias positiva de una objetividad estrictamente desinteresada, sino en una actitud que él califica de indiferencia cristiana, capaz de percibir y acoger el "desinterés" del amor divino "que tiene su propio fin", en tanto que es absoluto.

b) El hombre frente a la Revelación

Balthasar para mostrar la *via amoris*, como único camino creíble y digno de fe, tipifica dos posibles vías reduccionistas, proponiendo el amor como tercera vía[82].

1. *La vía cosmológica:* después de un repaso a esta vía, analiza su presupuesto fundamental: la identidad entre filosofía y teología así como la reacción de la Reforma y sus consecuencias, hasta la interpretación racionalista de toda religión positiva, donde el cristianismo se presenta como conclusión del fenómeno de la revelación en general. Es el riesgo de un reduccionismo extrincesista el que apunta esta vía.

2. *La vía antropológica:* el paso de la cosmología a la antropología se da a partir de E. Kant, se formula en K. Barth, R. Bultmann, etc., aunque asume connotaciones más positivas en el personalismo y la filosofía de la inter-sujetividad de F. Ebner, M. Buber, R. Guardini, E. Brunner, etc., Se parte así radicalmente del análisis de las aspiraciones del hombre, pero se asoma el riesgo reduccionista del intrincesismo o inmanentismo.

3. *El amor: tercera vía:* Balthasar propone con fuerza una tercera vía, la del amor. Vía que quiere evitar los dos riesgos anteriores: el extrincesismo cosmológico y el inmanentismo antropológico. Se trata, en definitiva, de superar tanto la actitud especulativa de la primera como la actitud activa de la segunda, abriéndose a una nueva actitud: la estética.

82. Para otro tipo de articulaciones, aunque con el mismo punto de partida, basadas en la obra posterior de Balthasar cf. F. Topic, *L'uomo di fronte alla Rivelazione di Dio nel pensiero di H.U. von Balthasar*, Roma 1990; C. Díaz, *El hombre a la luz de Dios en H.U. von Balthasar* en, J. de Sahagún Lucas (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca 1994, 259-287, y los diversos estudios de R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1981; *Balthasar, H.U. von*: DTF: 140-146; *Rilegendo H.U. von Balthasar*: Gr 71 (1993) 511-546; Hans Urs von Balthasar en, R. Fisichella (ed.), *Storia della Teologia 3*, Roma 1996, 765-789; *Balthasar H.U. von* en, J.-Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire Critique du Théologie*, Paris 1998, 129-133, e *Introducción a la Teología Fundamental*, 151-168.

Para aproximarse al ámbito estético, pues, conviene tener presente dos términos fundamentales para comprenderlo: la doctrina de la *percepción* y la del *éxtasis*. La primera doctrina se centra en torno al interrogante constante de cómo el hombre pueda entrar en comunicación con Dios y cómo puede percibir su acción salvífica. En cambio, la doctrina del éxtasis, no significa la alienación del ser finito de sí mismo, sino la superación de sí mismo mediante el amor. Mientras que la segunda es propia de la teología dogmática, la primera lo es de la teología fundamental, ya que comprende la estética, en el sentido kantiano, como doctrina de la percepción de la forma del Dios que se revela[83].

De ahí pues la afirmación central: sólo el amor es digno de fe, creíble, ya que sólo aquello que es contemplado como bello puede convertirse en objeto de amor para el hombre. Se trata de partir de los trascendentales –en este caso la belleza– vistos como determinaciones del ser en su objetividad a partir de la visión de la forma, que subyuga y envuelve, en cuanto que la revelación tiene en sí su centro y lo exhibe de por sí. Por esto se ha podido afirmar con razón que en Balthasar se asiste al "paso de la apologética de los signos, a la apologética de la forma"[84].

c) Conclusión

Han Urs Von Balthasar plantea un camino sugerente para descubrir al hombre oyente de la Revelación. Por un lado, critica duramente el camino recorrido por la apologética clásica, a partir de lo que llama él, el reduccionismo cosmológico. Así ve tanto en la obra del iniciador

83. Esta distinción que primero Balthasar rehusa en, *Gloria 1*, Madrid 1985, 15, pero que poco después desarrolla en p. 116, es criticada por M. Seckler por caer en la concepción "tradicional" que continúa asignando el aspecto formal de la teología sistemática a la fundamental y el aspecto material a la dogmática, cf. ²HFTh 4: 373, nª 86; en cambio, Fisichella matiza que para Balthasar, "teología fundamental y teología dogmática son inseparables. La verdadera teología, pues, aquella de los santos, es la que se funda sobre la obediencia de la fe y sobre el abandono confiado al amor, mirando siempre al centro de la revelación e indagando, como pensamiento humano, sobre qué problemática y qué método especulativo son idóneos para iluminar el sentido de la revelación en sí misma", *Balthasar: dinamica dell'amore*, 113; sobre la doctrina de la percepción verdadera (*Wahrnehmung*) como propia de la teología fundamental, G. Marchesi precisa que cuando en el contexto literario el acento es puesto sobre el *-nehmung*" (percepción) entonces se indica el acto subjetivo del ver, sentir, contemplar [...], en cambio si el acento cae sobre el "*Wahr-*" (verdadera), se subraya el sentido de la evidencia objetiva: es autorevelación, la automanifestación de la verdad divina vista en su irradiarse como centro fontal hacia la periferia, cf. *La Cristologia de H.U. von Balthasar*, Roma 1977, 132.

84. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander 1998, 254-270.258s.

de la Apologética como disciplina, J.S. Drey, como en la teología católica neo-escolástica, con el ejemplo de G. Perrone, la máxima consagración del extrincesismo.

Por otro lado, su crítica a la reducción antropológica es particularmente dura, crítica de la cual no escapan ni M. Blondel ni J. Maréchal, maestro de K. Rahner –éste último cuidadosamente silenciado–[85]. Con todo, en esta vía Balthasar valora positivamente los aportes de la filosofía personalista y de la intersujetividad, ya citados, con algunas otras figuras que llama marginales: S. Kierkegaard, L. Bloy, F. Dostoiesky en su obra literaria, y G. Rouault en su obra pictórica[86].

En definitiva, excluidas la cosmología y la antropología Balthasar propone la estética como *punto de ligazón* del hombre con Dios y la Revelación. Conectándose con san Agustín y el mismo Pascal, descubre que el *cor inquietum* no se comprende a sí mismo si primeramente no ha percibido el *amor*, orientado hacia él, del corazón divino traspasado por nosotros en la cruz. Se trata de la perspectiva del "pensamiento personal-dialógico a partir de la convicción de que el encuentro entre yo y tú, el amor personal desempeña hoy un papel decisivo en una 'comprensión previa' de la revelación cristiana, al igual que el amor es, en general, la medida de la verdad, y ésta la medida del ser"[87]. En definitiva, la *analogia Caritatis* hace posible exclamar: ¡sólo el amor, es digno de fe![88].

85. Cf. *Gott Begegnen: Spiritus Creator*, Ensiedeln 1967, 274s. donde critica a Maréchal y a sus seguidores que, según Balthasar, usan de forma genérica el adagio délfico y la fórmula agustiniana 'noverim me'.

86. *Sólo el amor*, 43; cf. O. González de Cardedal, *La obra teológica de Hans Urs von Balthasar*: Communio V (1986) 510-541; Balthasar era consciente de la no modernidad de su enfoque estético, cf. *Gloria* 1, 10, y decía expresamente que "mis libros no son una teología de escuela, y por esto no son muy aptos para disertaciones", *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 73; a su no popularidad inicial contribuyeron, sin duda, algunas de sus tomas de posición posconciliares, especialmente con la obra, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico (1966),* Salamanca 1986, donde critica explicitamente a K. Rahner, así como su la colaboración en la creación de la revista *Communio*.

87. E.J. Bauer, *H.U.v. Balthasar. Su obra filosófica* en, AA.VV., *Filosofía cristiana 3*, Madrid 1997, 268-286.285.

88. Con razón escribe M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung derTheologie H.U. von Balthasar*, Freiburg 1981, 292: "Die Ur- Struk- tur der Analogia Entis schwingt *-per Christum, cum Christo, in Christo* in Rhythmus der Liebe". La proximidad de esta vía con la 'via contingentiae' ha sido justamente subrayada por J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios*, 178: "la 'via contingentiae' y la 'via amoris' se funden en aquellas páginas donde Balthasar percibe la existencia como gratuitamente admitida y acogida en el ámbito total del ser".

4. El método de correlación: Paul Tillich

Paul Tillich (1886, Branderburgo/Alemania - 1965, Chicago) representa en la teología protestante el esfuerzo moderno más notable para mostrar la relación entre el hombre y la Revelación, y por esta razón lo tratamos aquí. En efecto, la influencia de Karl Barth con su teología kerygmática, que destaca la verdad inmutable del mensaje frente a las exigencias cambiantes de la situación, ha dominado de manera notable en el mundo reformado. Tillich, incluso alabando a Barth por haber preservado la teología cristiana de la relatividad de las exigencias del mundo, subraya que la teología kerygmática tiene el inconveniente que emite el mensaje en la misma situación que si fuera una piedra. No crea un terreno común con los que se encuentran en esta situación y, por eso mismo, corre el riesgo de no significar nada para ellos.

De ahí que Tillich busque una teología que *responda* y reencuentre así su carácter *apologético*. Teología apologética que no tiene ningún parecido, dice él, con la disciplina desacreditada que ha llevado hasta ahora su nombre. Teología que busca el terreno común entre el mensaje y la situación antes de responder de acuerdo con el mensaje. De ahí su famoso método de correlación[89].

a) Introducción

Para comprender el significado del método de correlación es importante introducirse brevemente en la perspectiva que tiene Tillich de la teología. En su obra más madura, *Teología Sistemática,* encontramos los elementos más importantes: los dos criterios formales de toda teología. El primero lo formula así: "el objeto de la teología es lo que nos preocupa *en último término.* Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en tanto que puede convertirse para nosotros en objeto de *preocupación última"*. Esta expresión que quiere traducir la original inglesa, *ultimate concern,* significa interés, preocupación fundamental, esencial, última. Es lo que nos interesa de una forma incondicional. Por esto Tillich aplica tal perspectiva a la revelación cristiana, que precisamente se distingue de la revelación general y de la de la historia de las religiones porque concierne de forma abso-

89. "La teología apologética es una 'teología que responde'", *Teología Sistemática I*, Barcelona 1972/ Salamanca 1981, 18-20; cf. J. Schmitz, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs*, Mainz 1966; F.-A. Pastor, *La interpretación de P. Tillich*: Gr 66 (1985) 709-739; *Tillich, P.*: DTF: 1550-1556; R. Gibellini, *Panorama de la teología del siglo XX*, 91-113.

lutamente incondicional (*Unbedingt-Offenbare*). Y así, el resto de preocupaciones o intereses deben ser vistos como penúltimos[90].

El segundo criterio formal de la teología, que desarrolla el primero, lo enuncia Tillich así: "nuestra *preocupación última* es lo que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en tanto que puede convertirse para nosotros en una cuestión de *ser o no ser*"[91].

b) La relación del hombre con la Revelación según Paul Tillich

Tillich propone como método de toda la teología sistemática el *método de correlación.* Este método explica los contenidos de la fe cristiana a través de preguntas existenciales y respuestas teológicas en mutua interdependencia. La Revelación contiene respuestas, pero sólo tienen sentido si están en correlación con las preguntas sobre el conjunto de la existencia humana. Y nunca se puede conseguir la respuesta definitiva a las propias preguntas existenciales si no se buscan en los hechos reveladores.

Que el hombre *sea capaz* de preguntar por su existencia, refleja su unidad esencial con el infinito. Que *tenga* que preguntar refleja su alienación existencial en relación con este infinito. Por tanto, el procedimiento del teólogo es analizar en primer lugar la situación existencial. Examinar las creaciones culturales en las que el hombre expresa su interpretación de la existencia: filosofía, sociología, psicología profunda, novela, drama, poesía, etc.

El segundo paso será demostrar que los símbolos del mensaje cristiano –así llama Tillich a las verdades de la Revelación–, responden realmente a las preguntas, ya que el mensaje cristiano nos proporciona las respuestas a las preguntas que se encuentran implícitas en la existencia humana. Las respuestas son "dichas" a la existencia humana desde más allá de ella misma. De otra manera, no serían respuestas, ya que la pregunta es la misma existencia humana. En definitiva, Dios es la respuesta a la pregunta implícita en la finitud humana y esta respuesta no puede deducirse del análisis de la existencia humana.

90. Cf. *Teología I*, 27 ; F.-A. Pastor, *La cuestión de lo Incondicionado. Dialéctica y revelación de lo sagrado en Paul Tillich*: Gr 78 (1997) 267-308 (con bibliografía actualizada).

91. *Teología I,* 29; por eso la religión es la experiencia y orientación del espíritu (polaridad subjetiva) hacia lo incondicionado (polaridad objetiva), cf. *El nuevo ser,* Barcelona 1973, 184-193.

Tillich relaciona este método con otros. Así, el *método supranaturalista*, que considera la Revelación como una reunión extraña de verdades caídas del cielo. Solo tiene respuestas a partir de las que suscitan las preguntas. El *método naturalista o humanista,* que dedica el mensaje cristiano a partir de la existencia humana, obtiene las respuestas de las mismas preguntas. Y, finalmente, el *método dualista*, que construye una estructura supranatural sobre una subestructura natural, con recursos como la revelación natural y las pruebas de la existencia de Dios, intenta poner en correlación las respuestas naturales con las respuestas cristianas, sin correlacionar preguntas con respuestas. Si las pruebas de Dios se toman como pregunta –como pasa en el método de correlación– y no como respuesta, su uso será justificado[92].

d) Conclusión

El punto de inserción de la Revelación en el hombre según el método de correlación radica en la existencia humana que se plantea el último sentido de ella misma y que, por tanto, tiene une preocupación última. Así reencontramos los planteamientos ya iniciados por B. Pascal, M. Blondel y K. Rahner, que en coordenadas diferentes llegan también a un cierto método de correlación[93].

Paul Tillich en su *Teología Sistemática* ha aplicado este método a toda la teología. Así a la cuestión de la *razón* responde la *Revelación;* a la cuestión del *ser* responde *Dios*; a la cuestión de la *existencia* el *Espíritu*; la cuestión de la *historia* tiene por respuesta el *Reino de Dios* [94].

Así, a todos los que se han sentido impresionados por los mosaicos de Ravenna, por la Capilla Sixtina o por los retratos de Rembrandt; por la música de un Bach, Mozart, Beethoven, Paul Tillich les plantea la siguiente pregunta: ¿esta experiencia es cultural o religiosa? La elección es realmente difícil; pero Tillich afirma que la respuesta es "las dos

92. *Teología I*, 86-93; *Teología Sistemática II*, Barcelona 1973/Salamanca 1981, 27-31; C. Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1967, 47s.; F. Manresa, *El simbolismo religioso en Tillich*: EE 49 (1974) 171-201.

93. Cf. el clásico J. P. Clayton, *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the possibility of a Mediating Theology*, New York-Berlín 1980; J. García, *El método de correlación de P. Tillich*: EE 55 (1980) 309-338; R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, 102-104; H. Wagner califica este método como básico para la TF hoy en, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt [2]1996, 52.68.117.

94. *Teologia sistemática I: La razón y la revelación. El ser y Dios (1951); Teología Sistemática II: La existencia y Cristo (1957),* y *Teolología Sistemática III: la historia y el Reino de Dios (1963),* Salamanca 1984.

cosas a la vez", ya que es cultural en la forma y religiosa en la sustancia[95]. Aquí está la riqueza y la profundidad de la experiencia humana[96].

5. *La inteligencia de la religación del hombre: Xavier Zubiri*

Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898-Madrid, 1983), representa un fenómeno peculiar dentro del pensamiento filosófico contemporáneo. Hombre de profunda formación filosófica y teológica (Lovaina, Roma y Madrid), muy pronto es catedrático de filosofía –brevemente en Barcelona y desde 1926 en Madrid–, puesto que abandona en 1941 para dedicarse a escribir y dictar breves cursos[97]. Sus obras más significativas para nuestro tema son sus publicaciones propias, *Naturaleza, Historia, Dios,* editada en 1944, y reeditada largamente, y su trilogía, clave de lectura para sus escritos anteriores: *Inteligencia sentiente, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón* [98]. Ya como libros posteriores aparece la trilogía teologal formada por el libro póstumo, *El hombre y Dios*, y las recopilaciones realizadas por sus discípulos, *El problema*

95. Cf. P. Tillich, *Teología de la cultura (1959),* Buenos Aires 1974; M. Despland/J.C. Petit/J. Richard (eds.), *Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire P. Tillich*, Paris 1987.

96. E. Schillebeeckx, inspirándose en Tillich, ha propuesto el método de correlación distinguiendo dos aspectos: por un lado, la dialéctica negativa cuya base común es la resistencia contra la amenaza del ser humano y que representa la universal pre-comprensión de todos los proyectos positivos sobre él y que hace posible que el mensaje cristiano pueda ser universalmente comprensible; y por otro lado, un horizonte positivo de sentido a partir de las experiencias parciales de sentido positivas y su pregunta implícita por el sentido último; de ahí surge una expectación fundada, que sería la universal pre-comprensión de lo que es "humanum" y que nos ha sido prometida en Cristo y que se puede formular así: el hombre, a pesar de todo, confía en que el bien, y no el mal, tendría que tener la última palabra; ahora bien, la Revelación cristiana amplía este tendría que tener a un tendrá; pero sin el tendría que tener humano, el tendrá cristiano sería incomprensible; cf. E. Schillebeeckx, *El criterio de correlación: Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, 115-153; cf. R. Sánchez Chamoso, *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx*, Salamanca 1982, 292-298.

97. Cf. la biografía de su esposa, C. Castro de Zubiri, *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga 1992, y los especialistas: D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona 1986; *Zubiri, X.*: DTF: 1617-1622; *X. Zubiri* en, AA.VV., *Filosofía cristiana 3*, Madrid 1997, 600-612, y A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca 1993; *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994.

98. *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid [9]1987; *Inteligencia sentiente y realidad*, Madrid 1980.[3]1984/1991; *Inteligencia y lógos*, Madrid 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid 1983; cf. la monografía de F. Pino, *La inteligencia violenta. Una lectura de la filosofía de la intelección de Xavier Zubiri*, Barcelona 1994.

filosófico de la historia de las religiones, y *El problema teologal del hombre: Cristianismo* publicado en 1999[99].

a) Introducción

Para Zubiri la concepción de la realidad representa un punto decisivo, ya que es punto de partida fundamental. En efecto, lo observable radicalmente es la cosa real, en tanto que percibida. Más aún, al hombre le viene la vida personal de la realidad y en función de ésta. Y de esta realidad le viene también su apoyo para ser persona. De ahí los tres momentos que asigna Zubiri a la realidad como apoyo:

D) el momento de *ultimidad:* decir de algo que es real es lo último que se puede decir de ello y lo más trascendental: de forma última nos enfrentamos con las cosas y nos realizamos con ellas porque somos reales. Dicho de otro modo: sólo cuando nos enfrentamos con la realidad llegamos a lo último.

E) el momento de *posibilitación:* es la realidad la que posibilita que el hombre vaya cobrando la figura de su ser. El animal jamás llega a enfrentarse ni con las cosas, ni con los contenidos determinados como reales, sino tan sólo como estímulos que se agotan en la afección misma que originan en el animal. En cambio, es la realidad la que posibilita en el hombre su realización como persona, ya que es posibilidad de apertura.

F) el momento de *imposición:* la realidad es lo que impele al hombre a realizarse, ya que el hombre no sólo se realiza en la realidad, sino por la realidad. El hombre no puede desentenderse de la realidad, sino que ésta se le impone, como algo indispensable para hacer su propia vida; se le impone porque siempre ha de contarse con ella y nunca podemos dominarla.

Esta versión de la realidad en tres momentos, como "ultimidad" "posibilitante" de nuestro peculiar modo de ser e "impelente" de nuestra realización personal, es a lo que Zubiri llama *religación.* Y esta religación en cuanto realidad para ser, es la actitud radical del hombre. En efecto, "en su religación al poder de lo real –dice Zubiri– el hombre está formalmente apoyado en Dios, transcendente *en* las cosas... La esencia de la religación es precisamente la tensidad teologal entre el hombre y Dios [...] El hombre está inquieto, porque su yo consiste formalmente en una tensión, en una tensidad con Dios"[100].

99. *El hombre y Dios*, Madrid 1984; ³1985, cuyo último capítulo, *El problema teologal del hombre se encuentra ya* en, *Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, 35-64; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993; *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid 1999.

b) El acceso del hombre a Dios

A partir de la afirmación de la religación como actitud fundamental del hombre, éste está abierto al fundamento de la realidad: *la deidad.* No se tratará de una "demostración" sino de una "mostración", fruto de una intelección discursiva. La deidad no es una propiedad más de las cosas, sino que constituye formalmente a las cosas en su carácter de reales, teniendo en cuenta que deidad y realidad no se identifican sino que la primera es condición de la segunda. En este sentido precisa también Zubiri: "religión no es actitud ante lo 'sagrado', como se repite hoy monotonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado"[101]. Precisamente por ello todos los objetos, incluso los más profanos, tienen esa dimensión de deidad y no son ajenos a una actitud de descubrimiento de lo religioso. Se trata no de dos órdenes sino de dos dimensiones: la profana y la religiosa que posee toda realidad por elemental y trivial que sea.

La *articulación* de estas dos dimensiones, la profana y la religiosa, siendo un verdadero enigma, se puede precisar así, según Zubiri: la deidad está presente en las cosas de dos maneras distintas: *completiva* y *defectiva.* En la forma "completiva" las cosas son, en su realidad, sede de la deidad y religan, por tanto, por "atracción"; en cambio, en las cosas cuya realidad es "defectiva" y que, por eso mismo, manifiestan el poder de la deidad defectivamente, religan al hombre por "aversión".

Hecha esta afirmación, Zubiri se plantea los caminos de acceso a la divinidad en forma de *tres vías:* la diversificación que lleva al *politeísmo;* la inmanencia que lleva al *panteísmo* y la trascendencia que lleva al *monoteísmo.* En la opción entre distintas posibilidades al que inexorablemente se accede por las tres vías, el hombre en distintas situa-

100. *El hombre y Dios*, 362; en, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 333, afirma que la experiencia de Cristo es para él "la religación subsitente", ya que es la máxima religación posible, porque es el punto de confluencia de ser "en" Dios y ser Dios, cf. D. Gracia, *Religación y religión en Zubiri* en, M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid 1994, 491-512.

101. *El hombre y Dios*, 380; cf. C. Martínez, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, Salamanca 1981.

ciones históricas, va realizando la experiencia de optar por unas posibilidades y de rechazar otras para ir ahondando de manera balbuciente y progresiva en el contenido de la divinidad conforme a lo que san Pablo decía de los atenienses: el designio de Dios es que los hombres vayan en busca de la divinidad como a tientas hasta lograr encontrarla, aunque no está lejos de cada uno de nosotros.

Por esto se puede afirmar que para Zubiri "Dios es experiencia del hombre y el hombre es experiencia de Dios, puesto que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste precisamente en la experiencia de ser fundamentado en última instancia en la realidad de Dios. En efecto, la experiencia de hacernos personas es la experiencia de lo absoluto y por eso, Dios no es objeto ni estado; sino que es aquello que está fundando y haciendo posible lo absoluto de nuestro ser"[102]. Por esto, Zubiri afirmará que "el gran problema humano (es) saber estar en la realidad"[103].

En esta línea, continúa Zubiri, la gran experiencia histórica de la humanidad en torno a la idea de Dios no es otra cosa que la expansión del latido constitutivo de la divinidad en el espíritu humano, que se expande y se difunde en ondas distintas, las cuales tienen, sin embargo, un eje vector, que aparecerá más claro desde una estricta revelación. Revelación que no es absolutamente ajena a lo que es el hombre, en cuanto religado y en cuanto eco o resonancia de la deidad. La Revelación, pues, habría que entenderse dentro del esquema expuesto de la palpitación y del latido de la divinidad en el seno del espíritu humano, que cuando recibe de hecho esa peculiar y gratuita palpitación, ésta se le convierte en *iluminante.* De esta forma Zubiri indica el esquema general antropológico donde esta Revelación, en caso de darse, habría de situarse.

c) Conclusión

Esta sucinta presentación de Zubiri muestra el punto de arranque que lleva a la realidad última aprehendida intelectivamente. Hacia esta realidad marchan las distintas religiones según las tres vías: la politeísta, la panteísta y la monoteísta. Estas vías para que lleguen válidamente a un Dios religioso deben partir de una *actitud* que esté de por

102. A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid 1987. ²1995, 223s., así como todo el capítulo conclusivo sobre, *La dimensión teologal del hombre*, 199-226.
103. *Inteligencia y razón*, Madrid 1983, 352.

sí *religada,* ya que "el ateísmo, el teísmo, la gnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes conceptuales. Esta experiencia fundamental es individual, social e histórica"[104].

Ahora bien, toda esta reflexión de Zubiri no pretende llegar a una demostración de la existencia de Dios, ni siquiera un concepto de Dios. Como precisa J. Marías, "únicamente se trata de descubrir el *punto en que el problema surge* y la dimensión en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación de la existencia.* Este el supuesto fundamental para plantear el problema de Dios"[105].

Así pues la "apertura a las cosas" del hombre se cierra con una relación fundamental y religante a Dios; *religación* que es una dimensión constitutiva de la esencia del hombre y que muestra *su actitud radical.* A partir de esta vía analítica existencial se tiene una primera visión de Dios en el mundo, como fundamentalidad religante. De esta forma se muestra que el acceso del hombre a la Revelación le viene dado por la experiencia de religación y está anclado en la entraña misma del hombre, quien, abocado a la realización y a la configuración de su propio ser sustantivo, no puede llevarlo a cabo sino "con" y "por" Dios. La religación, en definitiva, es la negación de la alienación del hombre, quien sólo, por y a través de la fuerza que le viene de Dios puede realizarse y configurarse como hombre. El hombre consciente o inconscientemente es un ser en Dios y se encuentra realmente instalado en Él. De ahí que esta fe filosófica primaria sea el camino normal de acceso a Dios. Esta condición primaria y originaria de la fe no obsta la reflexión, que nos presenta signos que hacen razonable por vía de convergencia tal adhesión. Así, pues, la *entrega* –como fe filosófica primaria– y la *reflexión* –como segundo momento intelectivo– hacen posible el acceso del hombre a la Revelación como *opción humana integral* mostrando "la posibilidad de que puede darse ese *rationabile obsequium* –entrega racional-",[106] que es la fe cristiana. Por eso la teología fundamental –entendida como una "filosofía teologal" – tiene como cometido propio el estudio de lo teologal al mostrar a Dios "en" el hombre, al mostrar la religión como plasmación de la religión y al mostrar el cristianismo como religión de la deiformidad[107].

104. *El hombre y Dios*, 378; *Naturaleza*, 358.
105. *Obras IV*, Madrid 1969,75s.
106. C. Martínez, *El hombre*, 113s.; Zubiri, *Naturaleza*, 360, precisa: "la fe sería imposible si no llevara en sí cuando menos la posibilidad de justificación racional".
107. *El hombre y Dios*, 383, escribe: "pienso personalmente que Teología Fundamental no es un estudio de los 'praeambula fidei', ni una especie de vago estudio

Profundizando los términos del diálogo entre el hombre actual y el cristianismo, Zubiri pone de relieve que el *punto de coincidencia* no debe ser la indigencia de la vida sino su *plenitud*. Para explicar tal afirmación recuerda la expresión del símbolo de Nicea: "por nosotros los hombres y por nuestra salvación" [DH 125], donde el "por nosotros" precede al "por nuestra salvación". Y, a su vez, cita la expresión paulina *morfôsis* (cf. Rom 2,20), entendida como conformación divina del hombre entero, que según su interpretación significa *deiformidad* y concluye así: "el Cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las fallas de su vida. El Cristianismo no es la argamasa que remienda las fisuras de la vida. El Cristianismo dirá al hombre actual que su vida es lo que es precisamente porque el ser del hombre es deiforme; y lo es no en sus fracasos sino primaria y principalmente en sus propios logros. En efecto, la deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve al diálogo"[108].

6. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Juan Alfaro

J. Alfaro (1914-1992), a través del ejercicio de la docencia durante 35 años en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma es quizá el teólogo español que más influencia ha tenido en estas últimas décadas. En efecto, desde la publicación de su tesis doctoral sobre, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, pasando por sus colaboraciones en el [2]LThK –especialmente, *Desiderium naturale; Formalobjekt übernaturliches; Gratia supponit naturam; Natura pura; Natur und Gnade; Ziel*– y en SM –*Fe; Naturaleza; Naturaleza y gracia; Naturalismo*– hasta su último e importante, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, el tema de la apertura radical del hombre a la Revelación y a la fe ha ocupado un

introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, Teología Fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal"; Zubiri comprende la "teología fundamental" como una forma de "filosofía teologal" afirma J.L. Cabria, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de X. Zubiri*, Roma 1997, 335.530 (bibliografía!).

108. *Introducción. El lógos teologal* en, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, 15-19.18s., texto escrito originariamente en 1971.

lugar relevante y en este último libro encuentra una síntesis significativa[109].

a) Introducción

En las reflexiones teológicas de Alfaro ocupa un lugar central la categoría de "apertura". Como precisa la monografía dedicada a la teología de nuestro autor por parte de J. M. de Miguel, "casi podría aventurarse que con ella (la "apertura") se resume, en cierto modo el pensamiento antropológico del autor [...] ya que Alfaro no persigue la construcción de una antropología propiamente dicha, *a se stante*, sino que intenta echar las bases del edificio teológico de la inserción del don sobrenatural (la gracia, la revelación, la fe) en las estructuras más profundas constitutivas del ser-hombre. La "apertura" como categoría sintética compendia el pensamiento antropológico de Alfaro, por cuanto únicamente le interesa destacar aquello que caracteriza y permite al hombre ser interpelado por la gracia, bien interiormente (de modo atemático, o mejor, inefable, por la acción del Espíritu que toca el corazón del hombre en su profundidad abismal), o bien *ex auditu* (categorialmente) mediante la palabra profética o la predicación de la Iglesia"[110].

Con visión certera J. Gómez Caffarena subraya que "Alfaro es un convencido de que el hombre es el centro nato de la inquisición filosófica; su filosofía es muy conscientemente antropológica. Me parece también clara su opción por un método que debe ser denominado "fenomenológico" en sentido amplio". Este método es descrito por el mismo Gómez Caffarena a partir de Husserl que es quien se apropia

109. La edición española de este libro, Salamanca 1988, fue precedida por, *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, PUG, Roma 1985, así como por diversos artículos: *Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage: Gottesfrage als Sinnfrage*, Akademie-Publikation Augsburg 50 (1979) 7-28; *La cuestión del hombre y la cuestión de Dios*: EE 56 (1981) 817-831; *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger*: Gr 62 (1982) 211-271; *La cuestión del sentido y el sentido de la vida*: Gr 66 (1985) 387-403; *Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida*: Gr 67 (1986) 693-744; cf. una síntesis con sus publicaciones en, J.M. de Miguel, *Alfaro, J.*: DTFesp: 55-58; el homenaje de J.M. Lera (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Fs. J. Alfaro*, Bilbao 1989, y las monografías más recientes orientadas hacia la teología moral de A. Gaino, *Esistenza Cristiana. Il pensiero teologico di Juan Alfaro e la sua rilevanza morale*, PUG, Roma 1999, y H. M. Yáñez, *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de J. Alfaro,* UPCo, Madrid 1999.

110. J. M. de Miguel, *Revelación y Fe: la teología de Juan Alfaro*, Salamanca 1983, 25-383, a complementar con la penúltima etapa de Alfaro donde acentúa la dimensión de "promoción de la justicia", cf. su, *Cristianismo y justicia*, Madrid 1973.

del término 'fenómeno' [=lo patentizado en la conciencia]. Teniendo presente que "toda patentización consciente revela una doble orientación, hacia *lo que* se hace patente y hacia aquel *para quien* ello se hace presente... Se revela, más allá del fenómeno, el sujeto: algo por lo que se hace inevitable el uso del pronombre personal de primera persona: 'yo'.... A las condiciones de posibilidad del fenómeno por parte del sujeto las llamó (Heidegger) 'existenciarios' ('ser en el mundo?; 'ser-con'; temporalidad...). Para Heidegger, el existente humano vive implícitamente de unos 'existenciarios', que puede luego reflexivamente explicitar"[111].

Por otro lado, J. Alfaro, ya en sus escritos iniciales dedicados a la cuestión de la relación entre naturaleza y gracia, se planteó la justificación del hombre no divinizado por la gracia como hipótesis posible, para así salvar la posibilidad de la creación del hombre sin el destino a la visión de Dios. Su propuesta de solución, ya recogida al tratar del *desiderium naturale videndi Deum*, afirma que "siendo la criatura un ser esencialmente contingente y limitado, compuesto de potencia y acto, su ley fundamental es la ley del tránsito de la potencia al acto, la ley del movimiento... Llegar a una perfecta *inmovilidad* implicaría de algún modo superar la ley o condición del movimiento que es la ley de su potencialidad o *creaturalidad*"[112]. En efecto, Dios es acto puro, cuya característica es la quietud de plenitud de vida. En cambio el movimiento, que podemos llamar también "apertura" radical del hombre, es búsqueda de algo que no se tiene ni se puede conseguir por sí sólo, Dios interviene para conseguirlo.

b) La apertura a Dios como la cuestión del sentido y el sentido de la cuestión

En su último e importante libro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Alfaro da una excelente síntesis de lo que de alguna forma podríamos llamar el nuevo *Oyente de la Palabra* (recuérdese esta decisiva obra de K. Rahner) de finales de los años ochenta. Nuestro autor

111. *Sobre el método de la antropología filosófica* en, J.M. Lera, *Fides quae per caritatem operatur*, 173-192.173.181.

112. *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Gr 38 (1957) 5-50.41; véase la referencia a esta importante formulación en, J.M. Rovira Belloso, *La visión de Dios en Enrique de Gante*, Barcelona 1960, 259, así como en, C. Pozo, *Teología del más allá*, Madrid 1968, 166s.; sobre la hipótesis-límite del hombre no divinizado por la gracia véase el mismo Alfaro, *Naturaleza*: SM 4: 867-875.870s. y *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 239s.

confiesa en la presentación que este libro quiere ser rigurosamente filosófico y así aparece en sus diversos capítulos dedicados a Kant, Feuerbach, Heidegger, Nietzche, Sartre, Wittgenstein (¿quizá el más magistral?), Marx, Bloch. Además del estudio particularizado sobre estos autores, Alfaro centra su atención en cuatro capítulos monográficos que articula con gran fineza: la cuestión del hombre y su relación con el mundo, las relaciones personales, la muerte y el devenir histórico. El primer capítulo y el epílogo nos dan una síntesis precisa de todo el enfoque que resumimos brevemente.

La cuestión del sentido de la vida, afirma Alfaro, es "apriórica, es decir, estructura ontológica permanentemente presente en el acto mismo de existir, ya que en ella se configura la inquietud radical del hombre. Reclama una opción que no puede ser sino una opción fundamental". Sobre el método de análisis de esta cuestión Alfaro, además de la metodología transcendental ampliamente desarrollada por K. Rahner y del cual se siente también deudor, aporta el método existencial, en cuanto se parte de la experiencia vivida por el hombre en el acto mismo de existir, y de la precomprensión implícita en esta experiencia y el método fenomenológico, en cuanto la descripción fenoménica deja que la realidad se muestre y desvele así las indicaciones y preguntas concretas implicadas en ella. Por esto, afirma significativamente: "no basta el meramente contemplativo 'conócete a ti mismo': hay que añadir el 'hazte a ti mismo en la autenticidad', en fidelidad a la llamada que nos pone radicalmente en cuestión... el hombre no podrá encontrar el sentido de su vida sino e un acto de toda la persona: acto indiviso de conocimiento-decisión-acción"[113].

Para que toda esta reflexión pueda plantear "la cuestión de Dios" requiere, pues, las condiciones siguientes: a) que en la misma experiencia existencial emerjan "signos de transcendencia", indicios que apuntan más allá de las fronteras de la relación inmanente "hombre-mundo-historia"; b) que la reflexión fenoménico-tanscendental sobre la experiencia constitutiva de la existencia humana logre mostrar la transcendencia de estos "signos", es decir, que no sea posible comprender hasta el fondo lo vivido implicado en la existencia, sino planteando la cuestión del transcendente..."[114].

De esta forma Alfaro busca el sentido de la vida a partir de las diversas relaciones del hombre y por esto concluye: "el análisis de las

113. *De la cuestión del hombre*, 21.

114. *De la cuestión del hombre*, 20s.(sentido de la vida) y 25s. (sobre el método).

dimensiones fundamentales de la existencia humana (relación del hombre al mundo, a los otros, a la muerte y a la historia) ha culminado en la cuestión y en la afirmación de Dios, como Realidad Fundante, el Amor Originario, la Esperanza Ultima, el Porvenir Absoluto; cada uno y la totalidad de estos aspectos implican transcendencia, la libertad absoluta y el carácter personal de Dios: son la expresión de la apertura del hombre a Dios, como Aquél de Quien el hombre no puede disponer de ningún modo, sino únicamente reconocerlo y aceptarlo como Gracia absoluta, como autodonación y autorevelación del mismo Dios"[115].

c) Conclusión

Para Alfaro, como se ha podido constatar, el acceso del hombre a la Revelación y la Fe, tiene una constante ya que surge desde dentro del hombre. La reflexión y formulación de tal apertura sufre una cierta modulación en su pensamiento: en efecto, en sus escritos iniciales aparece más la perspectiva ontológica, enraizada en la mejor y renovada teología tomista del *desiderium naturale*, con el aporte de la método transcendental; en cambio, a partir de los escritos posteriores, especialmente con la síntesis de su último libro, la perspectiva para estudiar esta apertura radical del hombre a Dios viene complementada con el método existencial y fenomenológico.

De ahí que la cuestión del sentido adquiera una fuerza inusitada como expresión de la apertura radical del hombre. En efecto, la condición de posibilidad para la comunicación divina está en la noción de "apertura", por la que el hombre no agota su ser y su aspirar sin límites en el ámbito de la inmanencia. Es en esta pregunta por el sentido donde el hombre se descubre lanzado más allá de sus fronteras a la búsqueda de una respuesta satisfactoria y es en esta pregunta donde se inserta la cuestión de Dios como respuesta última y exhaustiva. Esta pregunta por el sentido de la existencia se localiza y emerge en el análisis de las relaciones constitutivas del hombre para con el mundo, los demás hombres, la muerte y la historia. "Desde este punto de vista puede decirse que el hombre es una pregunta por Dios, en cuanto le interpela originariamente, con la misma creación: ser-creado = ser-interpelado por Dios (llamado a la existencia por Dios para Dios)"[116]. Por esta razón, "la cuestión de Dios es significativa en cuanto dadora de sentido a la existencia humana. De la experiencia existencial total humana ha aparecido Dios como plenitud de sentido. Por ello Dios es 'Conciencia plena de Sí', 'Libertad absoluta', 'Plenitud personal'... que llama a la persona a su plena realización existencial"[117].

115. *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 62; el primer largo capítulo de este libro es un avance-resumen de todo el tema (*El hombre abierto a la revelación de Dios*, 13-64).

7. *La articulación práctica y crítica: J.B. Metz*

Jean Baptist Metz (n.1928), profesor de teología fundamental en Münster y posteriormente profesor de filosofía en Viena, discípulo de K. Rahner, es el gran impulsor de la "teología política" y, para nuestro tema, creador de una teología fundamental "práctica", normalmente conocida como política. Metz parte de un análisis del hombre que, atento a las coordenadas de la antropología trascendental, tiene continuidad y quiere evitar varios de sus peligros a partir del correctivo crítico que le ha de aportar la práctica. Su concepción básica se encuentra en, *La Fe, en la Historia y la Sociedad: esbozo de una teología fundamental práctica para nuestro tiempo,* editada en 1977, cuya quinta y última edición de 1992 del mismo texto incluye un nuevo prefacio en el que explicita la corrección que debe realizarse a tal enfoque precisamente veinticinco años después de su primera propuesta. Veamos, en primer lugar, su comprensión de esta propuesta de teología fundamental práctica, para conocer, después, la corrección que le ha aportado más recientemente.

a) Introducción

Metz sitúa su propuesta de teología fundamental en el marco de su reflexión previa sobre la *teología política*, cuyo objetivo es ser un correlativo crítico frente a la tendencia de privatización en la teología actual, tanto en sus formas trascendental, existencial y personalista. Además, la teología política aparece como un intento de formular el mensaje escatológico del cristianismo en las condiciones de nuestra sociedad, teniendo presente el cambio de estructuras de su vida pública y, por

116. J.M. de Miguel, *Revelación y fe*, 77, donde añade que "la autorrevelación de Dios al hombre es posible porque éste, en su estructura constitutiva, busca la revelación: el hombre es aprióricamente una pregunta por Dios"; cf. también su, *La teología de Juan Alfaro* en, J.M. Lera, *Fides quae per caritatem operatur,* 15-36.
117. H. M. Yáñez, *Esperanza y Solidaridad*, 156.

esto, la teología política se presenta primariamente como un medio esencial para encontrar la verdad teológica y para predicar el cristianismo en general. Esta teología política lo refiere todo a través de la nueva situación de partida que nos da la razón crítica tal como se inició en la Ilustración desde Hegel y Marx. Razón crítica que plantea una nueva relación entre teoría y práctica y un nuevo enfoque de la vida colectiva o pública de las personas[118].

b) El camino del hombre hacia la Revelación

No es fácil sistematizar las intuiciones de Metz planteadas en su libro de teología fundamental práctica. Con todo, aparecen ciertos ejes básicos que de alguna manera son correctivo y, a su vez, "continuidad en la discontinuidad" con la antropología trascendental a la que hace referencia muchas veces[119]. Metz subraya que, hablando del sujeto de la fe y de la Revelación, no hay que caer en la reducción de este sujeto histórico-social, para no incurrir en una visión idealístico-trascendental, ya que el hombre, como sujeto de una posible Revelación, sólo puede entenderse plenamente precisamente en su *dimensión histórico-social.* Esta dimensión le lleva a la consideración del hablar de *todo hombre* como sujeto. Es decir, hay que evitar el hablar sólo, por ejemplo, del hombre centro-europeo, de un cierto sector humano, de una clase social, etc.

A partir de esta doble anotación inicial Metz aporta tres categorías fundamentales que hacen posible la comprensión de todo hombre como sujeto histórico-social. En primer lugar, el *recuerdo o memoria.* Este término expresa la relación de mediación entre razón e historia y, al mismo tiempo, resume los caracteres básicos tanto de la filosofía griega como del pensamiento judeocristiano: en definitiva, la mediación entre la verdad racional *a priori* (propia del mundo griego) y la historia de la libertad (propia del mundo judeocristiano). El recuerdo, pues, sería el concepto fundamental indispensable para toda antropología

118. J.B. Metz, *Teología Política*: SM 5: 499-508; *Teología del Mundo*, Salamanca 1970; cf. nuestra presentación en, *Salvació, Alliberament i Humanització* en, AA.VV., *Transcendència i Testimoniatge*, Barcelona 1977, 141-187 [=*Donar raó de l'esperança. Esbós de teologia fundamental*, Barcelona 1983, 92-122]; cf. la monografía de A. González Montes, *Teología política contemporánea*, Salamanca 1995; J. O'Donnell, *Teología IV.Política:* DTF: 1848-1489, y C. Dotolo, *Teología política*: DTE: 967s.

119. *La Fe, en la Historia y la Sociedad: esbozo de una teología política ("práctica", dice el alemán original) fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979.

filosófica entendida como teoría de la razón y que, a su vez, quiere ser práctica y enraizada en la libertad[120].

En segundo lugar presenta la categoría de *la narración.* En efecto, la orientación práctica es una característica peculiar de muchos narradores natos. Esto ya indica la particularidad de toda narración verdadera. En efecto, la narración incluye siempre, abierta o tácitamente, su utilidad. Utilidad que consiste en un refrán, en una indicación práctica, en un dicho o en una norma de vida. El narrador extrae de la experiencia propia o ajena, y lo convierte de nuevo en experiencia propia de los que escuchan su historia[121]. La narración, pues, unida estrechamente al recuerdo-memoria se convierte en instancia crítica frente a una razón histórica a falta de toda narratividad. De esta forma el hombre aparece situado en la historia no como pura arqueología, sino como recuerdo vivo y narrativo.

Por último, Metz plantea la categoría de la *solidaridad* entendida "hacia adelante": como solidaridad con las generaciones futuras, y "hacia atrás": como rememorativa de los muertos y vencidos (como recuerdo "peligroso" no sólo de los vencedores, sino de los vencidos; no sólo de los que logran los objetivos, sino también de los fracasados). Esta solidaridad significa asistencia, apoyo y promoción del sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos. Así, y junto con el recuerdo y la narración, la solidaridad es eje básico para la comprensión del sujeto humano. Y esto no sólo entre personas notables, sino con todas las personas dentro de un horizonte universal[122].

c) Conclusión

Metz subraya, pues, en el proceso del hombre oyente de la Revelación la importancia de una articulación práctica y crítica de la experiencia humana. El hombre encuentra su apertura a Dios precisamente en su forma de ser histórico-social, por medio de una realización propia siempre abierta. Es así como se deben entender las tres cate-

120. *La Fe*, 192-212, y su voz, *Memoria* en, AA.VV., *Conceptos Fundamentales de Filosofía II*, Barcelona 1978, 517-530.

121. *La Fe*, 213-236; *Breve apología de la narración*: Concilium nº 85 (1973) 222-238, donde sigue el clásico trabajo sobre el narrador de W. Benjamin, *Der Erzähler*, Frankfurt 1961.

122. *La Fe*, 237-244; ha elaborado este concepto H. Peukert, *Teoría de la ciencia y teología fundamental (1976)*, Barcelona 2000, 1978, 41-57; cf. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, 335-343.

gorías de recuerdo, narración y solidaridad. En efecto, el *recuerdo-memoria*, es una experiencia siempre abierta –no fixista y cerrada–, capaz de ser *narrada* de nuevo como algo vivo y no puramente como crónica pasada; y esto precisamente por estar enraizada en la *solidaridad* pasada, presente y futura que a su vez, no está cerrada, ni a unos cuantos, ni tan sólo a uno mismo.

De esta manera, J. B. Metz quiere aportar un correctivo, que es, a su vez, continuidad con los autores presentados anteriormente (como K. Rahner) y, por esto, subraya el aspecto decisivo de una comprensión del hombre como oyente de la Palabra, no de una forma exclusivamente idealístico-trascendental, sino incluyendo además la dimensión narrativo-práctica, es decir, subrayando su "estar" constituivamente *en* la historia y *en* la sociedad concreta. De ahí que esta teología sea un discurso sobre Dios con "una mirada sobre el mundo" y que, por tanto, se trata de una teología "*en* este nuestro tiempo".

La profundización de tal orientación es la que aparece como corrección en su quinta edición de su propuesta de teología fundamental práctica. En efecto, Metz quiere acentuar el carácter de correctivo de su propuesta teológica contra una teología "a-situacional", es decir, contra todos los sistemas teológicos "idealísticamente" cerrados o que continuamente tienden a cerrarse. En este sentido considera su propuesta como "post-idealística", clasificación en la cual también incluye el núcleo central de la teología de la liberación. La aparición de esta teología post-idealística se debe, según Metz, a tres experiencias básicas: la irrupción de las problemáticas sociales y prácticas en la teología sistemática; la conciencia de ser una "teología de después de Auschwitz". Por tanto, es una teología que debe afrontar de nuevo una teodicea que se plantea cómo hablar de Dios ante la historia del sufrimiento del mundo y de "su" mundo; y, finalmente, la fuerte e interpelante irrupción del tercer mundo con su exigencia de transformación y de "liberación".

Es en este marco donde Metz propone esta nueva etapa "post-idealista" de la teología política como un intento de unir una mística y una teología atenta a la realidad y, por esto, la ha calificado últimamente de forma novedosa como: *Mystik der offenen Augen*, es decir, como teología que quiere ser "una mística de los ojos claros, de ojos abiertos. No sólo los oídos (¡para oír!), sino también los ojos son un órgano de gracia... Jesús no enseñó una mística vertical de ojos cerrados, sino una mística divina de la intensificada disposición a percibir, una mística de ojos abiertos, que ve más y no menos, que hace visibles los inoportunos padecimientos invisibles y –oportuna o inoportunamente– llama con

insistencia la atención sobre ellos, por amor a un Dios amigo de los hombres"[123].

8. La búsqueda de una fundamentación última del sentido: Hansjürgen Verweyen

Hansjürgen Verweyen (n.1936), profesor de teología fundamental en Freiburg in Bresgau (Alemania), ha realizado una propuesta de reflexión sobre la apertura del hombre a la Revelación, especialmente a partir de la publicación de su manual en 1991, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie [La última Palabra de Dios. Síntesis de Teología Fundamental]*[124]. De hecho, H. Verweyen es conocido en el mundo teológico por sus ediciones y estudios sobre tres grandes autores: Anselmo de Canterbury[125], Johann Gottlieb Fichte[126] y Maurice Blondel[127], así como por diversos trabajos sobre teología fundamental[128] y, de forma peculiar, sobre la Resurrección de Jesucristo[129].

123. Cf. estas precisiones en su nuevo prefacio de, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 51992, 9-16, retomado en su, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Mainz 1997, § 9, junto con otros estudios sobre la teología política; cf. su resumen más reciente en, *Politische Theologie*: 3LThK 8 (1999) 392-394.393, con su novedosa expresión "Mystik der offenen Augen", ya esbozada en el texto citado de su, *Religión sí – Dios no* en, J.B. Metz/T.R. Peters, *Pasión de Dios*, Barcelona 1992, 13-52.32.

124. Düsseldorf 1991; tercera edición ampliada, Padeborn 32000; cf. R. Fisichella en, Gr 75 (1994) 165-168.

125. *El "Monologion" de Anselmo. Líneas fundamentales de un sistema de filosofía trascendental*: Anuario Filosófico 11 (1978) 107-126; Anselm von Canterbury, *Wahrheit und Freiheit* (introducción de H. Verweyen), Ensiedeln 1992, 7-33; *Freiheitsschriften*, (introducción de H. Verweyen), Freiburg 1994, 7-57.

126. J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, (introducción de H. Verweyen), Hamburg 1983, VII-LXX; *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)* (introducción de H. Verweyen), Hamburg 1995, XI-XXXV.

127. Blondel, Maurice, *Zur Methode der Religionsphilosophie*, (introducción de H. Verweyen), Ensiedeln 1974, 7-100; *Der Ausgangspunkt des Philosophierens*, (introd. de H. Verweyen), Hamburg 1992, VII-XX.

128. Así ya su tesis dirigida por J. Ratzinger, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf 1969, y *Fundamentaltheologie: zum "status quaestionis"*: ThPh 61 (1986) 321-335; *Il miracolo in teologia fondamentale* en, R. Fisichella (ed.), Gesù Rivelatore, Casale M. 1988, 196-207; *Dios II. Pruebas de la existencia de Dios*; *Método de la inmanencia*; *Razón y fe* (1990): DTF: 332-338; 720-725; 1100-1106; *Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?*: Teologia 21 (1996) 276-295; *Sulla credibilità del cristianesimo*: Sc Catt 125 (1997) 517-538; *Punti cruciali della teologia contemporanea: per una mediazione filosofica dell'unicità salvifica di Gesù Cristo* en, K.-H. Menke/A. Staglianò (eds.), *Credere Pensando*, Brescia 1997, 19-36; *Praeambula fidei*: 3LThK 8 (1999) 478-482; *Sinn.II. Fundamentaltheologisch*: 3LThK 9 (2000) 621s.

129. *Die Ostererscheindungen in fundamentaltheologischer Sicht*: ZKTh 103 (1981) 426-445; *Auferstehung: ein Wort verstellt die Sache* en, H. Verweyen (ed.), *Osterglaube*

La significatividad de Verweyen, además, se ha puesto de manifiesto con la creación de una escuela propia que ha producido dos obras de colaboración promovidas por sus discípulos: una dedicada precisamente a su proyecto teológico,[130] y otra que quiere ser un "status quaestionis" de la teología fundamental[131].

1) Introducción

Para comprender la propuesta de Verweyen es bueno partir de las reflexiones que hace previas a su manual. En efecto, al tratar de la decisiva relación entre la razón y la fe, ya plantea "el problema de la necesidad de una 'filosofía primera' que postula criterios definitivos como orientación para la comprensión hermenéutica". En este sentido pone de relieve la importancia del "dilema subrayado por Lessing, Kierkegaard y por la teología dialéctica: los resultados meramente verosímiles de la investigación histórico-objetiva no son una base adecuada para justificar un compromiso incondicional"[132]. Partiendo de esta constatación intentará elaborar su nueva propuesta.

2) La "fundamentación última" como capacidad del hombre para la revelación

Verweyen defiende la función teorético-fundativa de la razón en relación con la fe, a partir del planteamiento del *intellectus fidei* de san

ohne Auferstehung. Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg 1995, 105-144; *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997.

130. G. Larcher-Kl. Müller-Th. Pröpper (eds.), *Hoffnung di Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, donde además colaboran J. Splett, G. Larcher, E. Arens, A. Raffelt, J.P. Galvin, G. Essen...

131. Kl. Müller (ed.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige herausforderungen*, Regensburg 1998; entre los autores, aparece el mismo H. Verweyen con G. Essen, E. Arens, G. Larcher, J. Werbick, J. Meyer zu Schlochtern, H. Wagner...; Kl. Müller califica como miembros iniciales de esta nueva escuela, aparte del mismo H. Verweyen, a Th. Pröpper y a él mismo, cf. pp. 77-100; cf. una detallada información sobre este volumen y sus autores en, S. Orth, *Rationalitätsstandars gesucht*: Herder-Korrespondenz 52 (1998) 465-470.

132. *Razón y fe*: DTF 1105s.; la expresión "filosofía primera" significa para su forjador Aristóteles "la ciencia de los primeros principios" o "metafísica"; santo Tomás la comprende como "la ciencia de las primeras causas de la realidad"; modernamente es vista como "la ciencia que describe los rasgos más generales de la realidad" (cf. J. Ferrater Mora); cf. la monografía reciente de AA.VV., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris 1996, donde, entre otros, J. Greish subraya que tal función pertenece a "l'âge herméneutique de la raison"; J.-L. Marion apunta a la "donation" com eje; P. Ricoeur la ve en continuidad con la reflexión sobre los trascendentales, y Ph. Capelle presenta como punto de partida la pertinencia de la teodicea filosófica enraizada en las cuestiones del sentido de la vida.

Anselmo en la cual existe una convergencia positiva entre la racionalidad interna de la fe y las "razones necesarias", según la misma expresión anselmiana, por esto, la razón no es extraña al sentido de la revelación, ya que existe una apertura estructural de la primera hacia la segunda. En este sentido, para Verweyen el gran debate promovido por la Ilustración para definir el estatuto de la razón como capacidad de absoluto, continúa siendo el interlocutor obligado para una teología que intente justificar la pretensión "veritativa" de la fe. Y es aquí donde radica el motivo propiamente teológico de esta instancia, ya que la apertura no condicionada de la razón es la "condición", interna a la fe, del reconocimiento del carácter propio y trascendente de la misma revelación. De hecho, si la razón no fuese capaz de captar el absoluto, el acto de creer no podría tener el carácter incondicional que le es requerido por su objeto, que es la verdad absoluta de Dios y, entonces, se produciría una fractura entre el carácter absoluto de la verdad de Dios y el carácter siempre posiblemente revocable de la fe.

Por esta razón Verweyen reivindica, contra los frecuentes prejuicios del pensamiento contemporáneo, la necesidad de una "filosofía primera" que formule las condiciones universales de la experiencia de libertad, que implica no sólo la idea formal de libertad, sino su conexión con un contenido incondicional, es decir, la idea de un sentido absoluto. Por esto afirma que la razón reflexionando en plena autonomía debe poder comprender, al menos inicialmente, el concepto de una verdad válida con sentido último y sólo así tendrá posibilidades de afirmar que puede llegar a estar plenamente convencida de la revelación como la última palabra absolutamente válida para ella. Según Verweyen, una verdad aceptada por simple obediencia de fe en cuanto tal, puede ser, en principio, revocada sino muestra al menos una cierta coherencia racional interna. En efecto, si no aparece tal tipo de fundamentación, entonces restará siempre abierta la duda sobre su validez absoluta y, a su vez, continuará no resuelta la pregunta de si Cristo, al fin y al cabo, no es la "última" palabra de Dios, sino tan sólo la "penúltima" (es decir, Cristo sería grande e importante, pero no último y definitivo, restando al máximo como un gran 'Guru' o 'maestro espiritual' de nuestro mundo)[133].

133. Cf. la bibliografía citada del mismo H. Verweyen, así como su presentación en, A. Bertuletti, *Teologia e Filosofia: proposta di lettura*: Teologia 21 (1996) 265-268, y en, K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995.

La afirmación de la necesidad de una filosofía primera, concluye Verweyen, no se aleja de la *fides quaerens intellectum*, es decir, de la búsqueda, realizada por san Anselmo, sobre las *rationes necessariae* de la fe. En efecto, la fe es y permanece don de Dios y como tal no puede ser forjada racionalmente. Pero, precisamente porque este es el don más grande de Dios al hombre, surge la exigencia de indagar racionalmente su validez absoluta, ya que de otra forma se permitiría que el valor decisivo de este don se fundamente, al menos a los ojos de la razón, sólo sobre sí mismo y sin ningún elemento de coherencia racional interna tendiendo, por tanto, a conducir a un nueva forma de fideismo.

En definitiva, esta "escuela de la fundamentación última" aboga por un renovado esfuerzo para situar la teología fundamental como la legimitación de la fe cristiana ante el foro de la razón y, a su vez, como comunicación de una verdad universalmente dotada de sentido último y definitivo.

3) *Conclusión*

Verweyen entiende, pues, la teología fundamental como apología de la esperanza cristiana. Ahora bien, la justificación crítica del *logos* de tal esperanza debe encontrar un punto de partida (*Ausgangspunkt*), que no puede ser indicado, ni en un previo consenso de la razón filosófica o histórica sobre la que se edifique el plano posterior de la revelación –como era tradicional en la apologética "clásica"–, ni en un esquema puramente de "correlación" y "correspondencia" entre estructura antropológica y respuesta cristiana –tentación de cierta teología fundamental moderna–. De hecho, el *logos* propio de la esperanza cristiana es propiamente el punto de partida y fundamento permanente que debe ser asumido mediante una reflexión conceptual que deberá ser sucesivamente puesta en relación con la pregunta autónoma del hombre sobre sí mismo. Tal enfoque –que desarrolla intuiciones del método de la inmanencia de M. Blondel y del método trascendental de K. Rahner– comportará encontrar el camino hacia la fundamentación última –tarea de la llamada "filosofía primera"– donde la pregunta por la ultimidad del sentido es decisiva.

Este enfoque queda claramente de manifiesto en su último escrito sobre la Resurrección de Jesucristo donde vuelve a tratar esta temática después del debate que ha suscitado y explicita los tres núcleos de reflexión útiles para comprender su propuesta de teología fundamental. Así, el primer núcleo es el teológico-fundamental que debe tratar sobre la justificación del fundamento definitivo de la revelación en su mediación histórica; el segundo, es el filosófico-teológico que se refiere a la posibilidad de una justificación racional de un sentido definitivo; y el tercero es el núcleo histórico-crítico que se interroga acerca de la accesibilidad histórica de una revelación definitiva. Como se puede constatar se trata de las tres cuestiones que se encuentran entrelazadas para legitimar la "ultimidad" –entendida como definitividad– de la palabra de Dios realizada en Jesús, tal como expresa el título de su teología fundamental, que a su vez es su propuesta: *Gottes "letztes" Wort*, es decir, "la 'última' Palabra de Dios"[134].

Está clara, para concluir, la búsqueda que promueve esta "escuela" en torno a un nuevo modelo de racionalidad que tenga presente especialmente el pensamiento moderno sobre el sujeto y la libertad, los desafíos de la postmodernidad y la hermenéutica de la contingencia[135]. Más aún, según nuestro autor, este retorno filosófico a una base elemental de certeza incontestable está en grado de trasmitir de nuevo al hombre la plena conciencia que Pascal resumió en su espléndido compendio de "soy una caña, pero pienso" [*Pensamientos*, nº 347].

IV. Hacia una síntesis

En el camino hacia una síntesis sobre este apartado sobre "el hombre, oyente de la Revelación", a partir del aforismo "conócete a ti mismo" y de su ser "capaz de Dios" queremos recuperar las intuiciones más sobresalientes de los autores tratados así como aportar algunos elementos complementarios que puedan configurar una dibujo más completo, no exento de complejidad, de esta condición humana "abierta" a la Revelación y a la fe, estando especialmente atentos al contexto del mundo contemporáneo. Comenzamos en unas breves

134. *Botschaft eines Toten? Den Glauben rationalverantworten*, Regensburg 1997, ya preanunciada en, *"Auferstehung": ein Wort verstellt di Sache* en, H. Verweyen (ed.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg 1995, 105-144; cf. el análisis de estos textos en, F.G. Brambilla, *Il Crocifisso Risorto*, Brescia 1998, 106-12; su enfoque general en, M. Antonelli, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*: Sc Catt 121 (1993) 5-52. 26-37, y H. Kessler que en la nueva edición de, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Neuausgabe*, Würzburg ²1995, ha añadido el capítulo VI, 419-504, dedicado a las discusiones actuales donde coloca H. Verweyen entre las posturas opuestas a la suya (442-463).

135. Dos discípulos de H. Verweyen, Kl. Müller y Th. Pröpper promueven una nueva colección con este título, *Ratio fidei. Beiträge philosophischen Rechtfertigung der Theologie* (Verlag Pustet, Regensburg).

anotaciones sobre sociología de la religión y sobre la doctrina filosófica de Dios.

a) Sociología de la religión: no se puede negar la aportación cada vez más sobresaliente de esta ciencia a todo nuestro tema. *Facile princeps* de esta cuestión es Peter L. Berger el cual afirma que las ciencias sociales deben ser entendidas como *praeparatio evangelii,* en una línea más bien negativa, ya que pueden remover dificultades para la fe[136]. De entre sus múltiples estudios aparecen como más útiles para nuestro tema, además del ya tratado anteriormente publicado conjuntamente con Th. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido,* los dos libros predecesores: *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural,* y *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*[137].

En *Rumor de ángeles* busca *gestos humanos prototípicos* que constituyen "signos de trascendencia" y por tanto de punto de partida antropológico en la teología. Estos "signos de trascendencia" son fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad "natural", pero que parecen apuntar más allá de dicha realidad. Por gestos humanos prototípicos Berger entiende ciertos actos y experiencias reiterados que parecen expresar aspectos esenciales del ser humano, del animal humano en cuanto tal y que pertenecen a la conciencia ordinaria de todos los días (como el orden, el juego, la reivindicación de la justicia última, el humor....).

Y concluye así, "la mayor parte de las sociedades han estado abiertas a lo metafísico. La vida humana ha tenido siempre un lado-día y un lado-noche, e, inevitablemente, aquél ha sido el que ha recibido el más fuerte acento de realidad debido a las necesidades del ser humano en el mundo. No obstante el lado-noche nunca habría sido negado, aunque sí exorcizado, hasta ahora. Una de las consecuencias más

136. Cf. esta afirmación recogida por I.O. Guiness, *Towards a Reappraisal of Christian Apologetics: Peter L. Berger's Sociology of Knowledge as the sociological prolegomena to Christian Apologetics* (Diss. Oriel College), Oxford 1981, 46: "the social sciences must be understood as preparatio evangelium", aunque su estilo no es apologético puesto que "has manteined the dissuasoria but lost the persuasoria " (p.375).

137. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido (1995),* Madrid 1997; *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión (1967),* Barcelona ³1999; *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural (1969),* Barcelona 1975; *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad (1992),* Barcelona 1994, y *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana (1997),* Barcelona 1998.

sorprendentes de la secularización ha sido, precisamente, esta negación. La sociedad moderna ha barrido la noche de la conciencia en la medida en que ello es posible. El modo como la sociedad moderna trata la muerte constituye la manifestación más clara de este fenómeno. La negación de la metafísica equivale así al triunfo de la trivialidad. Por eso la vida humana adquiere su mayor parte de su riqueza a partir de su capacidad de éxtasis, entendido como toda experiencia que se sale de la realidad que forma la vida cotidiana, a toda apertura al misterio que nos rodea"[138].

El segundo estudio de Berger, *Una gloria lejana,* subtitulado significativamente, *La búsqueda de la fe en época de credulidad*, representa también una observación sociológica del momento presente especialmente por la constatación de que "vivir en el pluralismo no es fácil (y) el desafío que el pluralismo moderno plantea a la religión puede ponerse con facilidad: es el desafío de poseer convicciones que no se disuelvan en un relativismo manifiesto y que no se encastillen en los falsos absolutos del fanatismo. Se trata de un desafío difícil, pero no imposible"[139]. Por otro lado subraya que una de las novedades de tal situación es la potenciación individualismo que comporta la emergencia del creyente solitario, frecuentemente con independencia de una comunidad y, quizá a veces, hasta contra ella, puesto que la situación actual obliga a efectuar elecciones.

b) *La doctrina filosófica sobre Dios*: la reflexión filosófica contemporánea ha retomada con cierta fuerza el ámbito propio de la llamada "doctrina filosófica sobre Dios" (*theologia, quam philosophi prosequuntur*: santo Tomás), ya sea en la forma moderna de "filosofía de la religión" –originariamente más fenomenológica e histórica– o, ya sea, en clave de "teología filosófica" –inicialmente más "metafísica"–, expresión que de nuevo han relanzado los pensadores analíticos y que quiere suplir las clásicas expresiones tanto de "teología natural" (Raimon Sibiuda, †1436)[140] o "teología racional" (Ch. Wolf, 1679-1754), como de "teodicea", la cual ha sido recuperada en la clave específica referida

138. Barcelona 1975, 133s.; la continuación de esta obra se encuentra, según él mismo confiesa en, *The Heretical Imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*, London 1980, IX-X.

139. *Una gloria lejana*, 64.

140. Cf. F.J. Altés, *Raimundo Sibiuda (†1436) y su sistema apologético*, Barcelona 1939; J.L. Sánchez Nogales, *"Itinerarium Hominis in Deum". La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada 1991.

más específicamente al problema del mal de acuerdo con su origen (G.W. Leibniz, *Théodicée*, 1710)[141].

El eje de esta doctrina filosófica sobre Dios se centra en las diversas vías de acceso hacia Dios, que tienen evidente interés para la teología fundamental y hacen posible enmarcar este primer capítulo del "hombre oyente de la Revelación". Estas vías de acceso a Dios pueden clasificarse en dos tipos: la vía *a priori* y ontológica, y la vía *a posteriori* cosmológica o antropológica. Dado que las reflexiones y autores presentados hasta ahora fundamentalmente responden a la vía antropológica, centraremos nuestro breve apunte en las vías ontológica y cosmológica.

*La *vía ontológica* tiene en san Anselmo su gran promotor y se basa en el siguiente *a priori* o afirmación previa: "Dios es el ser sobre el cual no se puede pensar nada mayor" (*id quo maius cogitari nequit:* cap. 3). Tal vía fue criticada ya por santo Tomás [I, q. 2 a,1 ad2], y posteriormente por Kant, pero encontró larga resonancia positiva (así, Descartes, Spinoza, Malebrance, Leibniz, Hegel, Rosmini, Balmes etc.). En clave teológica recibió una dura crítica de K. Barth que la vio como emblemática de la concepción católica sobre la teología natural y la *analogia entis* en la línea de su interpretación del Vaticano I[142]. A partir de esta crítica se ha discutido largamente sobre su interpretación, es decir, se trata de: ¿Teología mística (A. Stolz)?, ¿Filosofía (A. Kolping)?, ¿Apologética (S. Schmitt)?, ¿Filosofía en la unidad de la teología (G. Söhngen)? A partir de ahí la más reciente reflexión hermenéutica se debate entre una interpretación de esta vía como prueba de Dios indirecta (A. Molinaro, P. Gilbert etc.), o lógico-trascendental (H. Verweyen), o como refutación de la imposibilidad teórica del ateismo (S.

141. Cf. O. Muck, *Doctrina filosófica de Dios*, Barcelona 1986; B. Weissmahr, *Teología natural*, Barcelona 1986; B. Welte, *Filosofía de la religión*, Barcelona 1982; W. Kern, *Erkennbarkeit Gottes*: [3]LThK 3 (1995) 768-770; Th. Pröper, *Erkenntnis Gottes*: [3]LThK 3 (1995) 781-786; P. Henrici, *Gott: II.Philosophisch*, y *Gotteslehre: I.Philosophisch*: [3]LThK 4 (1995) 854-856 y 922s.; A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 1997; G. Kraus, *Natürliche Theologie*: [3]LThK 7 (1998) 677-681; B. Mondin, *Il problema di Dio. Filosofia della religione e Teologia filosofica*, Bologna 1999; H.M. Baumgartner-H. Waldenfels (eds.), *Die philosophische Gottesfrage ab Ende des 20.Jahrhunderts*, Freiburg/München 1999; AA.VV., *Traktat Religion*: [2]HFTh 1: 1-177 (R. Schaeffler, J. Splett, M. Seckler, W. Kern...).

142. Cf. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seiner theologischen Programms*, München 1931; cf. la atenta monografía de P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma 1990.

Staglianò etc.)[143]. No se puede negar que "independientemente de la aceptación o no de la validez de la prueba presentada por san Anselmo, el argumento es, con todo, interesante desde el punto de vista metodológico, es decir, como un modelo de una investigación racional que toma su impulso en una aspiración del creyente"[144]. Con esta investigación racional, pues, sobre el *id quo maius cogitari nequit* se afirma la apertura infinita del pensamiento y la urgencia de su fundamentación absoluta, sin la cual tal apertura sería sólo una ilusión. Por eso "la teología actual va rehabilitando el argumento ontológico al hilo de la nueva situación (cuyo) punto de partida es la interpretación de Anselmo por K. Barth que entiende el argumento en sentido estrictamente teológico (como) la demostración de la armonía interna y la racionalidad de la fe"[145].

*La *vía cosmológica* tiene en las "cinco vías" de santo Tomás un punto de referencia clásico que tan sólo apuntamos. En efecto, en ellas se parte del análisis *a posteriori* de cinco fenómenos que presentan claros signos de contingencia como son el movimiento, la causalidad, la posibilidad, los grados de perfección y el finalismo en el mundo y la naturaleza. Tales "cinco vías" se sitúan en el interior de sus dos "sumas" teológicas –la *Summa contra Gentiles* y la *Summa Theologica*– y todas acaban con la emblemática conclusión: "...y éste es el que todos entienden por Dios". Se trata de un concepto inicial un tanto genérico de "Dios", fruto de la observación, que trasciende nuestro común mundo experimental y que se apunta como un absoluto. En definitiva, para las "cinco vías", afirmar que "Dios existe" significa que en el contexto de nuestra experiencia entra como supuesto necesario un principio eficiente, absoluto, trascendental al mundo y personal... Ahora bien la identificación entre este fundamento absoluto y "Dios" puede comportar y comporta ambigüedades, pues debe distinguirse entre aquello que queremos designar con una palabra –el último fundamento absoluto de la realidad– y la base de la que nos servimos a la hora de usar la dicha palabra –"Dios"– para designar con ella lo que pensamos

143. Cf. la bibliografía de los autores citados con el "status quaestionis" y las reflexiones de A. Staglianò, *La Mente Umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo di Aosta*, Bologna 1996, 89-176.

144. M.P. Delclaux de Laborda, *El argumento anselmiano del Proslogion*, Roma 1994, 222.

145. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 139, donde precisa que "Barth no tuvo en cuenta toda la profundidad ontológica del argumento".

[este apunte se encuentra ya en ST I, q.13 a.8c][146]. Y es aquí donde existe un cambio importante en la percepción contemporánea de la conclusión de las "cinco vías" de Tomás, puesto que en la cultura y el pensamiento actuales el fundamento último de la realidad no es ya entendido por "todos" con la palabra "Dios". Observación que nos hace caer en la cuenta de la renovada importancia y significatividad de centrar la afirmación del "hombre oyente de la Revelación" a partir de la pregunta antropológica por el sentido y la consiguiente apertura que postula.

Tanto el argumento ontológico como el cosmológico son presentados por la llamada "Philosophical Theology" inglesa contemporánea, aunque con nuevos métodos como son el análisis conceptual, lógico y lingüístico[147]. En particular, es la reciente lógica filosófica posiblemente la fuente más fecunda de inspiración para los modernos teólogos filosóficos centrados en mostrar la verdad del teísmo. En efecto, "nadie ha conseguido demostrar que el teísmo es incoherente" y en esta perspectiva se presentan de nuevo el argumento ontológico (Ch. Hartshorne, J. Hick, A. Plantinga etc.), el argumento cosmológico y el teleológico (W.L. Craig, R. Swinburne etc.), así como diversas reflexiones sobre la teodicea (J. Hick, R. Swinburne, E. Stump etc.). Así pues, para estos autores, aún en ausencia de argumentos de evidencia, aparece como racionalmente aceptable el creer en la proposición "Dios existe", y así intentan mostrar siguiendo la novedosa reflexión analítica la apertura del hombre hacia Dios y hacia la fe.

Ya en un ámbito más hermenéutico y fenomenológico se reflexiona sobre la conexión entre la teología filosófica y la teodicea filosófica (P. Ricoeur, W. Oelmüller, J. Greisch, Ph. Capelle...), constatando que tal relación es muy fecunda porque comporta un relanzamiento de las preguntas profundas sobre el sentido de la vida[148].

146. Cf. la síntesis sobre cada "vía" en, L. Elders (ed.), *Quinque sunt viae*, Vaticano 1980 y la importante relectura de St.-M. Barbellion, *Les "preuves" de l'existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1999, 373, vistas como "un principe d'ordre pour l'intelligence naturelle".

147. Cf. la primera obra con este título es la de F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, Cambridge 1930; lo relanzaron A. Flew/A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955; 81972, y a partir de los años ochenta se ha divulgado ampliamente, cf. la presentación sintética de E. Romerales, *Philosophical Theology* en, M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid 1994, 558-599.

148. P. Ricoeur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986; J. Hereu, *El mal com a problema filosòfic (J. Nabert, P. Ricoeur)*, Barcelona 1993; J. Ilunga, *Croire en dépit du mal: une lecture de P. Ricoeur*: Lat 64 (1998) 560-574; W. Oelmüller (ed.), *Leiden*, Padeborn 1986; J. Greisch, *Faut-il décontruire la théodicée?* en, E. Castelli (ed.), *Teodicea Oggi?*, Padova 1988, 647-673; Ph. Capelle, *La question philosophique de Dieu en théologie chrétienne* en, AA.VV., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris 1996, 121-146.

Concluyamos toda este apartado con dos afirmaciones-síntesis y una conclusión que quieren recoger sucintamente las precedentes páginas:

1. *El hombre, ser abierto al trascendente*

El adagio délfico del "conócete a ti mismo" y la afirmación medieval del hombre "capaz de Dios", que enmarca su ser como *potentia obedientalis* y *desiderium naturale videndi Deum,* así como junto con las reformulaciones y avances reseñados en los apuntes sobre los autores presentados y las indicaciones de la sociología religiosa y la doctrina filosófica de Dios, nos hacen caer en la cuenta de un dato básico y fundamental: *el hombre* no es un ser encerrado en sí mismo, sino un *sujeto religado que constantemente busca, pregunta, opta, se cuestiona* para no quedarse en las respuestas puramente inmanentes o intramundanas. De ahí que su apertura, no sea una apertura cualquiera, sino una apertura que apunta hacia lo no conseguido, *hacia lo absoluto, hacia lo infinito, hacia lo último, hacia lo transcendente.*

En efecto, el hombre descubre que cualquier actuación particular, cualquier *realización* concreta tiene siempre un *significado* que va más allá de si mismo y que lo trasciende. Y este significado que trasciende cualquier realización es el que hace posible descubrir el sentido pleno al que apunta cada realización concreta, ya que ésta, implícita o explícitamente, está siempre orientada hacia un *horizonte ilimitado y absoluto.* Es precisamente aquí, en este horizonte ilimitado donde reconocemos la apertura decisiva del hombre y su capacidad fundamental para recibir la posible Revelación de Dios. Ésta, pues, no se situará como algo extraño o ajeno al hombre, sino como realización plena y total –teórico-práctica– de la vida humana, como el horizonte hacia el cual la persona humana tiende a tientas (Hch 17,27).

Afirmar, pues, que el *hombre* es un ser *abierto,* es afirmar que es un *sujeto activo* y no un puro receptor en su conocimiento cotidiano y, por tanto, en la búsqueda del trascendente. De ahí que hablemos del hombre "capaz de Dios" [CCC nº 27], por su capacidad receptiva (*potentia obedientialis)* y su deseo de Dios (*desiderium naturale videndi Deum)*, activo y tendencial hacia la Revelación y Palabra de Dios. Más aún, a partir del adagio "conócete a ti mismo" [FR introd.] se pregunta por

el sentido último de la vida, del mal, de la muerte, del futuro, ya que se trata de "la pregunta seria que hace al hombre verdaderamente tal" [FR 33]. Por esto la apertura del hombre al trascendente es la calificación fundamental y fundante de la existencia humana que lo convierte así en *movimiento abierto al futuro.* Esta apertura y movimiento, se expresa en tres respuestas: *la resignación,* si el hombre sólo lo soporta; *la desesperación,* si el hombre se cierra; y finalmente *la esperanza,* si decididamente se lanza (*De Spe* I ad 6; ST I, q.75 a.6).



Todo este camino hacia el trascendente parte de un cierto *método* básico de *inmanencia* y el buen uso de *correlaciones significativas.* Es ésta la forma como podemos calificar el *hilo común* constatado tanto en las razones del corazón de Pascal, como en la apologética de la inmanencia de Blondel, en la perspectiva trascendental de K. Rahner, en la "via amoris" de Balthasar, en el criterio de correlación de Tillich, en el principio de religación de Zubiri, en el triple método trascendental, existencial y fenomenológico de Alfaro, en la articulación entre memoria, narración y solidaridad de Metz y en la búsqueda de una fundamentación última de Verweyen.

Es evidente que no basta hablar de trascendencia sino que *debe vivirse.* Ésta es la insistencia de todas las grandes tradiciones espirituales. En efecto, hacia el siglo XVIII floreció una de estas tradiciones, la corriente hasídica del pietismo judío, que hizo una gran aportación en el corazón de la vieja Europa. En efecto, en Mezeritch vivía el rabino Maguid, conocido por su notable sabiduría. Un rabino amigo una vez le visitó y a su vuelta le preguntaron: "¿Qué habéis descubierto en la escuela del gran Maguid? A lo que respondió: 'he descubierto que Dios existe, que es de este mundo y de todos los mundos'; 'pero rabino –le contestaron– esto es una verdad que todo el mundo sabe!'; 'no –replicó el rabino amigo–, todo el mundo lo dice, pero en Mezeritch lo saben!'". E. Wiesel comentando precisamente esta historia escribe: "mi padre, espíritu ilustre, creía en el hombre; mi abuelo, hassid ferviente creía en Dios. Uno me enseñó a hablar, el otro me enseñó a cantar!. La humanización –fe en el hombre– es, pues, una palabra imprescindible; la trascendencia –la apertura y fe en Dios– es un canto!"[149].

149. Cf. R.M. Nogués, *L'Home obert al trascendent* en, AA.VV., *On és el vostre Déu?*, Montserrat 1979, 99-23, estudia socio-biológicamente la predisposición a la fe religiosa como la fuerza más potente y compleja del psiquismo humano, y parte inerradicable de la naturaleza humana. En esta línea subraya que una de las peculiaridades del mundo interior humano es la de constituir un *dentro amplio* y el abrirse a una *altura inmensa.* De ahí surge la *trascendencia del pensamiento y la de deseo* que apuntan respectivamente a la Verdad y el Bien... Ahora bien, existe también una evidente ambigüedad antropológica de la trascendencia y de la religión, aunque en el campo de las ciencias humanas se habla con más frecuencia de su papel oxigenante. Aún más, desde diversos sectores culturales (medicina, psiquiatría, psicología...), se encuentran revindicaciones de esta dimensión religiosa; cf. también el preciso 'status quaestionis' con bibliografía internacional reciente de, J. Font, *Religión, psicopatología y salud mental*, Barcelona 1999, 29-43.43, donde constata que "en las últimas décadas ha despertado interés el estudio de la relación entre psiquiatría y religión en el ámbito sociológico y antropológico".

2. *La experiencia de sentido: punto de partida del hombre*

¿Cómo el hombre puede descubrirse como sujeto abierto al trascendente? *El punto de partida* que lo hace capaz de autodescubrirse como radicalmente abierto en la cuestión del sentido es precisamente *la experiencia.* Pero ¿qué quiere decir experiencia? ¿Qué significado comporta? ¿Dónde radica su fascinación y su especificidad, unida a su posible ambigüedad, teniendo en cuenta la afirmación de H. Gadamer, en el sentido de que "el concepto de experiencia, aunque parezca una paradoja, es uno de los menos claros que poseemos"?[150]. Más aún, cuando la misma realidad y fascinación de la experiencia "religiosa" radica en que oscila entre la experiencia de la trascendencia, que es la de la separación entre Dios y el hombre, y la de la inmanencia, que es la de su unidad[151].

Cuando tratamos de la experiencia partimos de la conciencia más inmediata de la realidad, algo sentido y vivido, que se opone a la especulación, al puro pensamiento y que asume todo lo que existe y no sólo las cosas, sino los sentimientos, los pensamientos, las reacciones.... Por eso la experiencia asume estos cuatro sentidos: es constatación, es conocimiento vivido, es experimentación y es conocimiento habitual[152]. Ahora bien, *experiencia y razón* no son dos elementos aislados del conocimiento humano, sino *dos aspectos* diferentes pero *relacionados* de un mismo conocimiento. Por eso, la experiencia humana es el conjunto de las diferentes experiencias (social, cultural, política, estética, religiosa, científica etc.) y su articulación en la persona humana. La conciencia de tal articulación es la que hará posible al hombre encontrar la ligazón entre actividades concretas y el sentido global de la vida. En efecto, a partir de una experiencia concreta el hombre

150. *Verdad y método*, Salamanca 1979, 401.

151. Cf. el clásico, F. Alquié, *L'experience,* Paris 1970, 81-90 ("expérience religieuse").

152. Cf. esta distinción en, J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, 6; K. Lehmann, *Experiencia*: SM 3: 72-78; D. Edwards, *Human Experience of God (Introduction A. Dulles),* New York 1983.

asume el significado de toda su experiencia humana, aunque no siempre lo explicite[153].

Los autores estudiados han puesto de relieve de forma diversificada el valor de la experiencia: *su valor, sus ambigüedades,* con sus *aspectos positivos y negativos.* De hecho, constatamos en nuestro mundo la dificultad de percibir y experimentar esta apertura radical a Dios, este movimiento abierto hacia el futuro que es el hombre. Además, esta reflexión, que puede parecer a veces quizá demasiado lineal sobre la capacidad receptiva y el deseo del hombre, frecuentemente queda impedida por la dureza o ambigüedad de la misma historia y de diversas experiencias de la vida humana, y particularmente por el enigma del mal y su amenaza constante, que frecuentemente socava las posibilidades de este acceso humano al trascendente y al futuro, provocando una verdadera *imposibilidad moral* para abrirse a él. Es claro que existen condiciones culturales, económicas y políticas que obstaculizan seriamente o hacen difícil esta dinámica inscrita en lo más profundo del corazón del hombre. En este sentido la sociedad del consumo y de la competitividad se convierte frecuentemente en un nuevo Archipiélago Gulag para los hombres de nuestro tiempo. Por esta razón, conviene tener presente los diversos estudios que contextualizan de forma precisa el momento actual de la fe y sus posibilidades y condicionamientos[154]. Sinteticemos, para concluir, el valor de la experiencia de sentido, según los autores estudiados.

153. La importancia de tal concepto para la teología fundamental ya fue puesto de relieve en un trabajo decisivo de H. Bouillard, *La experiencia humana y el punto de partida de la Teología Fundamental*: Concilium nº 6 (1965) 34-96; cf. también, E. Schillebeeckx/B. Van Iersel (eds.), *Revelación y experiencia*: Concilium nº 133 (1978), y el monográfico, *Teología Fundamental: La experiencia cristiana*: EE nº 241 (1987), con A. González Montes, F. Manresa, M. Gelabert...; G. O'Collins, *Fundamental Theology*, London 1981, 32-52; *Experiencia*: DTF: 468-471; el estudio clásico de J.B. Lortz, *La experiencia trascendental*, Madrid 1982, 282, concluye que la "experiencia es la percepción inmediata y receptiva de lo real que está ahí independientemente de nosotros. Se acerca así a la intuición, sin llegar a coincidir"; R. Schaeffler ha ofrecido más recientemente un decisivo estudio centrado sobre la "lógica de la experiencia" a partir del análisis trascendental, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995.

154. No sin razón, J. Trütsch, *El Oyente de la Palabra de Dios*: MyS I:II: 879-882.882, relaciona la perspectiva religioso-filosófica con la teológica, donde concluye: "la teología descubre una miseria humana más profunda que cuanto puede exponer la perspectiva religioso-filosófica, pero también descubre una magnitud humana más gloriosa en virtud de la comunicación de Dios". Sobre la contextualización de todo este punto merecen atención en su análisis, entre otros y en perspectiva claramente teológico-fundamental, J.M. Rovira Belloso, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1988; J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización*, Santander 1988; *El malestar religioso de nuestra cultura,* Madrid 1993; J.L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio,* Santander 1995, y P. Rodríguez Panizo, *Sólo la sed nos alumbra. Tres cuestiones abiertas para la teología en un tiempo de eclipse de Dios:* Miscelánea Comillas 58 (2000) 3-26; cf. las síntesis de A.K. Wucherer-Huldenfeld-J. Figl, *Der Atheismus*: ²HFTh 1: 67-84, y H.M. Baumgartner-H. Waldenfels (eds.), *Die philosophische Gottesfrage amb Ende des 20.Jahrhunderts*, Freiburg/München 1999.



a) La dimensión negativa de la experiencia humana: B. Pascal encuentra precisamente el punto de inserción de la Revelación en la experiencia de *miseria del hombre.* M. Blondel parte del análisis de la *insuficiencia de la acción humana.* H.U. von Balthasar advierte sobre el riesgo de *extrinsecismo* de la vía cosmológica hacia Dios, así como del riesgo de *intrinsecismo* de la vía antropológica. X. Zubiri muestra la imposibilidad de la no religación de la experiencia humana a la realidad. Finalmente, J. Alfaro y H. Verweyen subrayan que el hombre no puede dejar de preguntarse, al menos implícitamente, por la cuestión del sentido. En definitiva, el "conócete a ti mismo", como invitación a la apertura hacia la cuestión última del sentido, constata las limitaciones humanas y el mal, como experiencia negativa que puede ser un paso hacia la comprensión, a pesar de todo, del hombre como *capax Dei.*

b) La dimensión positiva de la experiencia humana: Pascal con *las razones del corazón,* hace posible la apuesta humana del hombre por la Revelación. Blondel no se queda tampoco en el aspecto negativo, sino que llega a la apertura y, más aún, al *esbozo de un sobrenatural, aunque indeterminado.* K. Rahner es el que, citando más explícitamente los conceptos medievales de *potentia obedientialis* y *desiderium naturale vivendi Deum,* formula la experiencia humana como *tendencial hacia el Absoluto,* experiencia que califica como trascendental, ya que es la verdadera experiencia de la trascendencia. Balthasar propone la *via amoris* como superación del extrincesismo cosmológico y el intrincesismo antropológico, abriéndose a una nueva actitud tipificada por la actitud estética. Paul Tillich formula su método de correlación a partir de una comprensión de la *experiencia abierta* a la búsqueda de la razón, el ser, la existencia y la historia. X. Zubiri muestra cómo la actitud radical del hombre es la *religación,* que es última, posibilitante e impelente y que hace posible el acceso del hombre a la Revelación como *opción humana integral* fruto de entrega y reflexión, es decir, de una entrega racional. J.B. Metz ve el *recuerdo, la narración y la solidaridad* como categorías positivas que configuran la experiencia humana en la historia y en la sociedad. Finalmente, J. Alfaro y H. Verweyen

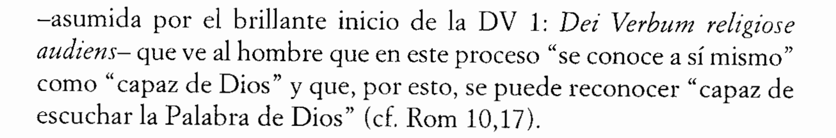


dan quizá la mejor síntesis reciente a partir de la apertura radical (con J. Alfaro) o la búsqueda de una fundamentación última (con H. Verweyen) que representa *la cuestión del sentido*, formulación que ha encontrado amplio eco en la *Fides et ratio* en su preocupación por la pregunta seria que es la pregunta por el sentido y la afirmación del concepto de apertura [FR 15.23s.33.41.75]. De esta forma, los dos ejes básicos iniciales: el "conócete a ti mismo" y el hombre como "capaz de Dios" encuentran su sentido y muestran, no sólo su no contradicción con la Revelación, sino también y de forma relevante su *dimensión positiva,* ya que manifiestan *la apertura dinámica y tendencial del hombre hacia el trascendente, hacia Dios, expresada de forma particular hoy en la pregunta por el sentido.*

3. *Conclusión: el hombre "conociéndose a sí mismo" como "capaz de Dios", se reconoce "capaz de escuchar la Palabra de Dios"*

El hombre a través de la búsqueda de un sentido último y definitivo, se autodescubre como "un sujeto libre que actúa en la historia": libre, puesto que es capaz de reflexionar para elegir; e histórico, puesto que esta elección libre debe actuarla en y a través de la historia. A partir de esta situación el hombre se experimenta como un sujeto siempre abierto al futuro y en búsqueda del valor último de la experiencia histórica radical que se expresa de forma máxima en las tres grandes cuestiones del sentido de la vida: la pregunta por el amor, la pregunta por el mal y la muerte, y la pregunta por el futuro. La apertura dinámica del hombre que presuponen estas tres grandes cuestiones se convierte en la condición de posibilidad humana para poder llegar a su plena respuesta y realización en la esperanza, sólo posible gracias a la revelación gratuita de Dios en Jesucristo. Esta revelación para que pueda ser accesible al hombre comporta que su expresión se visibilice en la historia concreta en cuanto se hace presente y "encarna" a través de la palabra.

De esta manera se puede discernir el camino preciso que debe realizar la reflexión antropológica, fruto del adagio délfico "conócete a ti mismo" –relanzado por la *Fides et ratio,* nº1–, para que tal conocimiento de sí mismo pueda desembocar en la afirmación que representa la antigua fórmula cristiana que ve al "hombre capaz de Dios" –retomada por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº27–. He aquí pues la riqueza del título de esta parte primera dedicada al acceso del hombre a la Revelación resumida en la expresión de inspiración paulina



–asumida por el brillante inicio de la DV 1: *Dei Verbum religiose audiens*– que ve al hombre que en este proceso "se conoce a sí mismo" como "capaz de Dios" y que, por esto, se puede reconocer "capaz de escuchar la Palabra de Dios" (cf. Rom 10,17).



B. EL HOMBRE DE OYENTE A CREYENTE: EL PROCESO INTEGRAL DEL ACTO DE CREER

Después de haber presentado al hombre como "capaz de escuchar la Palabra de Dios", nos situamos metodológicamente en el proceso mismo del acto de creer, en el paso de oyente a creyente. En efecto, el verdadero acceso a la Revelación sólo se da en la fe, don de Dios y respuesta del hombre al mismo tiempo. Ahora bien, este proceso creyente se sitúa en este hombre, abierto al trascendente que acabamos de mostrar, manifestando así la afinidad –que no es exigencia, pero sí sintonía– del hombre con la fe en la Palabra de Dios.

La parte que ahora expondremos sucintamente más que un tratado sobre la fe, que es propio de la antropología teológica, quiere ser una cierta epistemología creyente. En efecto, siendo la fe una actitud fundamental del cristiano como virtud teologal, hace posible en el hombre el acceso a la Palabra y a la Revelación de Dios. Esta reflexión sobre la fe se sitúa, por tanto, en el ámbito de la gnoseología teológica que la teología fundamental actual recupera como momento interior propio[155].

Empezaremos esta parte con una introducción sobre qué es la fe, para adentrarnos después en el proceso del hombre de oyente a creyente. Notemos que hablar de proceso creyente es formular una cierta lógica, sin que eso implique de una manera necesaria una precedencia temporal en este acto vital-integral que es el acto de creer[156].

155. Cf. ya G. Söhngen, *Propedéutica filosófica de la teología*, Barcelona 1963, 97-138 (cap. IV. "Del Acto de Fe"); y después, W. Kern/F.J. Niemann, *Gnoseología teológica*, Barcelona 1986, 19-29, y el *Traktattheologische Erkenntnislehre* : ²HdFTh 4:1-214; con razón analiza R. Fisichella, *Quando la fede pensa,* Casale Monferrato 1997, 31-48.32, "il credere come atto epistemico"; también así, J.A. Martínez Camino, *La fe, un modo específico de conocer:* TF.Temas, 295-333.

156. Cf. el monográfico sobre *L'acte de croire*: RSR 77 (1989) 13-111.165-260, especialmente, J. Greisch, *L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistemologie*, 13-44; A. Delzant, *Croire, connaitre, agir*, 93-111; P. Vallin, *L'Ecclesia, lieu et objet de la confession de foi*, 197-216; J. Zumstein, *L'évangile johannique, une stratégie du croire*, 217-232; J.-N. Aletti, *L'acte de croire pour l'apôtre Paul*, 233-250; J. Doré, *La possibilité de croire*, 251-260.

I. Introducción: ¿Qué es la fe?



1. *Noción bíblica: síntesis*

La raíz hebrea fundamental que expresa creer: *'aman*, presente sobre todo en la forma 'hifil': *he'emin*, significa "ser estable y seguro" y expresada con *AMÉN* expresa un compromiso solemne, preciso e irrevocable, siempre en contexto teológico. De forma similar el verbo griego presente en los LXX y en el NT: *pisteuein,* mantiene el significado hebreo de acto total de la persona que describe la recta relación con Dios y, por tanto, la esencia de la religión[157]. Como síntesis de la visión del Antiguo y del Nuevo Testamento se puede afirmar que *la fe es la adhesión total – el AMÉN*[158]*– del hombre a la palabra definitiva y salvadora de Dios*. Y en la totalidad humana de este acto aparecen estos tres aspectos:

1) el *conocimiento y confesión* de la acción salvífica de Dios en la historia;

2) la *confianza y sumisión* a la palabra de Dios y a sus preceptos, y

3) la *comunión de vida* con Dios ahora y a su vez orientada a la escatología.

Existe, con todo, una clara diferencia de acento entre la fe veterotestamentaria y la neotestamentaria, puesto que en la primera el aspecto de confianza es el dominante y, en cambio, en la segunda el aspecto de conocimiento y de confesión es primordial. Tal diferencia está determinada por la singularidad del acontecimiento de Cristo que la define como fe propiamente cristiana[159].

157. Cf. H. Wildberger, *'mn*: DTAT I: 276-319; A. Jepsen, *'aman*: DTAT I: 310-343; G. Barth, *pístis*: DENT II: 942-961; L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, 72s.

158. H. Schlier al tratar esta expresión, que significa "es seguro y válido", subraya que en su uso por Jesús en los sinópticos está "contenida nuclearmente toda la Cristología" ["die ganze Christologie in nuce enthalten"]: *Amen:* TWNT 1 (1933) 339-442.341.

159. Los estudios bíblicos sobre la fe asumen esta visión teológica a partir del enfoque programático de J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*: Gr 42 (1961) 463-505; *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano*: Concilium nº 21 (1967) 59-69; *Fe*: SM 3 (1969) 106-124, y *Esistenza Cristiana*, PUG, Roma 1975, 2-11, el cual al subrayar la preeminencia del aspecto cognoscitivo en el NT supera el planteo "luterano" habitual sobre la fe vista básicamente como "fiducial", cf. así el clásico estudio de R. Bultmann, *pisteúo, pístis*: TWNT VI (1959) 203-231; *Teología del Nuevo Testamento (1958)*, Salamanca 1981, 372-390.487-511, reflejado en, O. Michel, *Fe*: DTNT II: 175-184, y Kl. Haacker, *Glaube.II:* TRE 13 (1984) 277-304; en cambio, en la línea de Alfaro, cf. F. Ardusso, *Aprender a creer (1992),* Santander 2000, 28-37; C. Rocchetta, *L'atto di fede oggi* en, R. Fisichella (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, 15-38; A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, Oxford 1994, 7-19; M. Lubomirski, *Vita nuova nella fede, speranza, carità*, Assisi 2000, 19-96; y los exegetas, A. Vanhoye, *Foi.A.Théologie biblique* en, J.-Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie,* Paris 1998, 470-472, y B. Marconcini, *Fe*: NDTB: 653-671; *La fede nell'Antico Testamento* en, AA.VV., *La fede nella Bibbia*: Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 21 (1998) 11-57, que es la monografía bíblica en colaboración más actualizada (270 pp. y bibliografía!).

2. *Textos bíblicos "tradicionales" en la teología de la fe*

La tradición teológica, especialmente medieval, acentuó una serie de textos bíblicos sobre la fe con una comprensión que partía del sentido espiritual-alegórico de la Biblia[160]. Nos centraremos en cuatro de ellos – a los cuales debe añadirse Rom 10, 17 ya examinado al inicio de este capítulo– por su importancia en la tradición teológica:

> *1Pe 3,15*:
> "dispuestos siempre a dar *respuesta* [ἀπολογιαν]
> a todo aquél que os pida *razón* [λόγον]
> de la *(fe y) esperanza* que hay en vosotros".

ἀπολογια: "respuesta/defensa": el contexto presupone que existía hostilidad y penas de encarcelamiento contra los que profesaban la fe cristiana. En la vista de las causas y en los procesos judiciales, la "defensa" se convierte en posibilidad inesperada de proclamación misionera de tal forma que 1Pe 3,15, es una "declaración misionera" de la esperanza –el núcleo mismo de la fe cristiana– expuesta ante el tribunal de justicia o en conversaciones privadas[161]. El paralelismo con la misma expresión del *Contra Apión* II.147 de Flavio Josefo subraya su común carácter apologético-defensivo pero que en 1Pe 3,15 lleva "al terreno social de la convivencia cristiana, en donde tiene un espacio la provocación de la esperanza"[162].

160. Se trata de una reflexión que tiene presente "la historia de los efectos del texto" [*Wirkungsgeschichte*], la cual "contribuye a hacer comprender mejor el texto" (C:3), según la Instrucción de la PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Valencia 1993, 50s.; cf. J.A. Fitzmyer, *The Biblical Comission's Document (1993). Text and Commentary,* Roma 1995.

161. C. Spicq, *Les Épitres de saint Pierre*, Paris 1966, 131, comenta que se trata de un "exposé intelligent des fondements et de la nature de la foi. Le passage évoque Lc 12,1-12 et R. Eleazar disant: 'Veille à apprendre la Tora, pour répondre à un épicurien' (*Pirque Abot*, 2,18)"; N. Brox, *La primera carta de Pedro,* Salamanca 1994, 215, subraya que se trataba de "una situación relativamente normal".

162. E. Bossetti, *Apología*: DTF: 118-121.121; U. Kellermann, *apología* (defensa verbal): DENT I: 411-413; "a reasoned defence (and this the word implies) rather than a censorious sermon", comenta, E. Best, *1 Peter,* London 1971, 134.

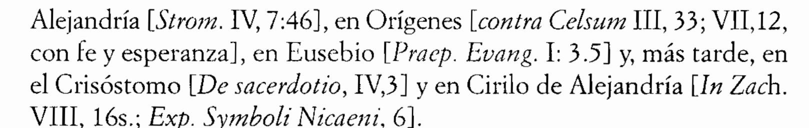
λόγος: en paralelismo con 1Pe 4,5 [*dar razón*] y Rom 14,12 [*dar razón*], significa dar cuenta de, razón, reflexión racional, resultado de la reflexión, motivo racional bien mesurado, particularmente importante para el uso cotidiano y para la filosofía como “reflexión, motivo, condición” y, en latín, *ratio* en el sentido de “explicación, consideración, motivo y causa”. La calificación de la esperanza como “en vosotros” la asimila a Col 1,27, donde es “Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria”[163].

La traducción latina Vulgata, en su variante calificada como Sixtina (edición del año 1590), añadía a la mención de la esperanza también la de la fe, situación que comportó el uso de este texto para el enfoque apologético: el “dar razón” de la fe. De hecho, “dar razón” o “dar respuesta” pueden expresar una explicación razonada a los interesados en el tema de la fe o la esperanza. Quizá haya que explicarlas aquí desde una terminología de diálogo explícita, y significarán entonces el entramado de un debate. Partiendo de la misión de la Iglesia antigua, que hay que imaginar en el período post-apostólico como contactos producidos en la convivencia de los cristianos en torno al fundamento de su conducta nueva y singular y de su “bien obrar”, que para el lenguaje cristiano es, precisamente, la razón de su esperanza, se puede considerar como una situación relativamente normal. Parece que a esto se refiere el texto, ya que la carta habla constantemente del comportamiento llamativo de los cristianos: un comportamiento muy fecundo, como testimonio de fe para los demás (1,12; 3,1s.). En efecto, en una situación de calumnia y difamación, el eventual sufrimiento y la renuncia a la revancha (v.9) no eran suficientes en todos los casos y se imponía además la confesión pública de la fe. Por esta razón este texto exige expresamente la disposición a dar una respuesta a la pregunta sobre la esperanza y la fe. De esta forma se comprende la oferta de la comunidad cristiana como “linaje elegido, casa real, sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido” (1Pe 2,9) que se convierte en “casa para los que no tienen casa”[164].

Desde antiguo tal texto fue usado en una perspectiva apologética gracias a su aureola apostólica. Así, se encuentra en Clemente de

163. Cf. H. Ritt, *logos*: DENT II: 69-79.79: el “significado técnico es ‘dar cuenta de’ (1 Pe 3,15)”.

164. Según el título del clásico comentario de J.H. Elliot, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia (1982)*, Estella 1995; cf. también así, R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997.



Alejandría [*Strom.* IV, 7:46], en Orígenes [*contra Celsum* III, 33; VII,12, con fe y esperanza], en Eusebio [*Praep. Evang.* I: 3.5] y, más tarde, en el Crisóstomo [*De sacerdotio*, IV,3] y en Cirilo de Alejandría [*In Zach*. VIII, 16s.; *Exp. Symboli Nicaeni*, 6].

Entre los latinos se encuentra en san Agustín un uso muy inicial y significativo en su Epístola *ad Consentium* donde sintetiza las relaciones entre la fe y la razón. Así muestra la diferencia entre si la demanda de dar razón de la fe, donde se refiere a 1Pe 3,15, proviene de un no creyente o de un creyente. En el primer caso, se debe procurar “dar razón por la que se pueda ver, si es posible, lo que se presupone antes de la fe” [*rationem in qua, si fieri potest, videat quam praepostere ante fidem poscat rationem*]; en el segundo caso, se debe posibilitar una “inteligencia de la fe” [*ut quod credit intelligat:* Ep. 120,1,4]. Poco después san Jerónimo brevemente se referirá también a 1Pe 3,15 [*Ep.* 52,7].

Un poco más de un siglo después, el texto bíblico se encuentra también citado en una Carta del papa Pelagio I, conocida como la *Fides Pelagii,* al rey Childeberto I en el año 557. En esta profesión de fe la referencia a 1Pe 3,15 se sitúa en la conclusión y como síntesis de los diversos capítulos de la profesión y dice así: “ésta es, pues, mi fe y esperanza, que está en mí por el don de la misericordia de Dios. Acerca de ellas dos debemos, como nos mandó el bienaventurado Apóstol Pedro, estar preparados para responder a todo el que nos pida razón (cf. 1 Pe, 3,15)“ [DH 443].

Será en el siglo XII cuando las preocupaciones apologéticas impulsarán el uso abundante de 1Pe 3,15 también citado según la edición de la Vulgata Sixtina con el añadido sobre la fe. Pedro Abelardo es quien pronunciará la palabra de orden en una cuestión claramente formulada que abre su obra *Sic et Non* y que atrae la atención del lector y se referirá al texto petrino así: “¿se apoya la fe en razones humanas o no? [*quod fides humanis rationibus sit astruenda, et contra*: nºI]. Después lo usará de nuevo para justificar la búsqueda de la sabiduría [*Theol. christiana* III; *Ep.* XIII]. Por su lado, san Anselmo en el inicio de su *Cur Deus homo* apoyará sus preguntas con el texto petrino en una perspectiva que es coherente con su orientación teológica ya que afirma que los lectores: “no accederán a la fe por la razón, sino que se deleitarán con la inteligencia sobre lo que creen” [*non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu delectentur*: I,1]. Es así como el siglo XII ve la consagración del uso apologético de 1Pe 3,15, que se convierte en emblemático también para otros autores significativos de esta época (así, Berengario, Hugo de san Víctor, Roberto

de Melún, Anselmo de Laón, Pedro el Venerable, Ricardo de san Víctor...)[165].

Será santo Tomás quien se referirá más ampliamente a este texto emblemático de 1Pe 3,15, el cual lo cita siempre unido a la fe. Sus tres comentarios presentes en la *Summa Theologica* son significativos de su comprensión de este texto bíblico. En el primero, subraya de forma muy austera y densa la función de la razón en la fe de esta forma: "el hombre al creer ama la verdad creída y la reflexiona, y acoge tanto como puede, las razones adecuadas que puede encontrar" [*rationes ad hoc invenire potest:* [II-II, q.2 a.10]. En el segundo, pone de relieve que las disputas con los infieles tienen la misión de "manifestar la verdad" y de "confirmar la fe" [II-II, q.10 a.7. ad 3]. Finalmente, al tratar de la ciencia requerida a los que deben recibir órdenes sagradas, comenta al citar 1Pe 3,15, que "la razón que debe darse de la fe y de la esperanza no debe entenderse como suficiente para probarlas", sino que basta que "sepan manifestar de forma genérica la probabilidad de ambas" [*sciant in communi probabilitatem ostendere:* Suppl. q.36 a.3 ad 2]. En resumen, las expresiones específicas de Tomás sobre esta "apología", entendida como *satisfactionem* o justificación de la fe –que la Neo-Vulgata [edición reelaborada del año 1979, base de los textos litúrgicos latinos] cambiará por *defensionem*– son las referentes a las "razones adecuadas" que "manifiestan y confirman la fe", no tanto "probativas" sino ostensivas de la "probabilidad" de que no se contradice la razón, y esta sería la tarea propia de la apologética.

El texto de 1Pe 3,15 no se citará hasta el Vaticano II, donde aparece citado una vez, aunque en un contexto muy significativo de la *Lumen Gentium*. En efecto, al tratar del sacerdocio de todo el pueblo de Dios se dice que todos los discípulos de Cristo "deben dar testimonio de Cristo en todas partes y han de dar razón de su esperanza de la vida eterna a quienes se la pidan (cf.1 Pe 3,15)" (LG 10). La novedad está en la equivalencia que aparece entre el "dar razón" y el "testimonio", siendo este último una categoría decisiva en el Vaticano II para expresar la dimensión histórica y existencial de la vida cristiana y de su carácter decisivo de testimonio de vida, como "razón" y "respuesta" histórico-antropológica. Para la *Evangelii Nuntiandi* nº 22 de Pablo VI el texto de 1Pe 3,15 es la base para que "el evangelio pro-

165. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Paris ²1948, 279-284 [Appendice II: La devise apologétique: *"De ea quae est in nobis fide... rationem reddere parati"* (1 Petr. III,15)].

clamado por el testimonio de vida sea proclamado también con la palabra de vida".

La *Fides et Ratio* al tratar la teología fundamental se refiere a 1Pe 3,15 y afirma su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (nº67). En este sentido recoge el sentir común de los especialistas recientes que ven en este texto la "Magna Carta" de la teología fundamental actual [así, H. Wagner, R. Sánchez Chamoso, P. Knauer, R. Fisichella, M. Seckler, S. Pié-Ninot, H. Verweyen, H. Waldenfels, H. Ott...]. Además, la referencia a la esperanza comporta una orientación existencial que al comunicarse a los otros manifestará precisamente la razón del sentido de la vida, y se convertirá así en una justificación idónea y exigente de sentido[166].

Is 7,9 [versión de la *Vetus Latina*]:

"si no creéis (*nisi credideritis*),	[=TM:`*aman*: amen; LXX: πιστεΰσετη]
no comprenderéis (*non intelligetis*)"	[=TM:'*aman*: amen; LXX: συνῆτε].

Palabras dirigidas a la casa de David que le aseguran la estabilidad de la cual depende que tenga confianza en la promesa de Dios (vv. 9-25); por eso dice, según el texto original hebreo: "si no creéis, no tendréis estabilidad"; este texto hebreo original usa las dos veces el mismo verbo `*aman*: creer, pero la traducción del segundo verbo tanto griega como latina se interpretó como "comprender" [συνῆτε] y propició la versión latina "intelligetis" presente en la llamada traducción *Vetus Latina* divulgada ampliamente por la tradición africana (Cipriano y Agustín).

La palabra `*aman* en su forma verbal "hifil" se usa 51 veces en el texto hebreo del Antiguo Testamento y tiene relevancia teológica cuando expresa: tener fe, confianza (en) o creer; y en Is 7,9, que es una amonestación a creer, aparecen los imperativos 'no temas, ni te asustes' (literalmente: 'no se debilite tu corazón': v.4); ahora bien, en el Antiguo Testamento la realidad de la fe no se limita sólo a los pasajes en que se emplea el verbo `*mn* en hifil, y por esto el concepto paralelo más importante, al menos en contexto religioso, es *bth,* "confiar" (57 veces en sentido religioso, de ellos 37 veces en los salmos). La expresión "creer",

166. Este texto es visto, con razón, como "wirkungsgeschichtlich besoderns relevant" por P.G. Müller, *Apologetik*: ³LThK 1 (1993) 836.

traduce a su vez *yr`*: "temer"; *yd´*: "reconocer", y *drs:* "buscar" o "emplear"; *yhl:* "esperar" y *hkh*: "esperar". El Antiguo Testamento expresa lo que se quiere decir con el término fe con numerosas expresiones cuya convergencia deja transparentar el verdadero significado. En efecto, cuando un hebreo escucha los derivados de la raíz *'mn*, los asocia ante todo el significado de "estabilidad" en el sentido de "duración", si se trata de cosas, y en el de "fidelidad", si se trata de personas. Por esto *amén* es ratificación, *amén* es juramento y *amén* es aceptación. Diciendo *amén* el oyente ratifica el deseo de que Dios intervenga, se somete al juicio divino y se une a su alabanza. Por esto Dios es y tiene *'emet* [el *amén* como fidelidad], actúa con *'amuna´* [el *amén* como verdad] su palabra es *ny'amun* [el *amén* como confianza] y exige por ello el *h'eemin* [el *amén* como ser estable][167].



Este texto bíblico es el *locus classicus* del "intellectus" y de la "ratio fidei" en la Edad Media y así sirve de base para las expresiones de san Agustín: *videatur mente quod tenetur fide* [Trin. XV,27,49], *desideravi intellectu videre, quod credidi* [Trin. XV, 28,51], con el doble axioma *intellege ut credas* y *crede ut intellegas* [Serm. 43,9; ep.120,1.3; 118, 18.3][168], como también de san Anselmo: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"* [Pros.1]. De ahí la famosa expresión *fides quaerens intellectum* [Pros., pr.], correlativa del *intellectus fidei* [Pros.2], donde la fe es *fides purificans corda* (="intellectum"; cf. Hech 15,9), y por eso se hace posible hablar de una reflexión con la *sola ratione* y con sus *rationes necessariae* que conducen al argumento de "conveniencia" [*oporteat*] de la Encarnación [*Cur Deus homo,* praef. cap.1]. San Cirilo usará brevemente este texto para subrayar que "el conocimiento no antecede la fe sino que le sigue" [*fidem sequitur cognitio, non antecedit*: In Ioan. 4,4]. También es usado por Hugo de san Víctor, Ricardo de san Víctor, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Alés y san Buenaventura.

Santo Tomás en las tres veces que cita Is 7,9 en la *Summa Theologica* subraya, en primer lugar, que el don de la inteligencia es fruto de la fe y hace posible "alguna certeza de la fe" [II-II, q.8 a.8 ad 1]; en segundo lugar, observa que "la inteligencia no puede tener cierta

167. Cf. DTMAT I: 289-297, y DTAT I: 316-329.
168. Cf. A. Aróstegui, *Interpretación agustiniana del "Nisi credideritis, non intelligetis":* Revista de Filosofía 24 (1965) 277-283; W. Geerlings, *Jesaja 7,9b bei Agustinus*: Wissenschaft und Weisheit 50 (1987) 5-12.

percepción de la verdad orientada hacia el fin sin la gracia" [II-II, q.8 a.5 ad 3] y, finalmente, en una importante observación epistemológica, distingue entre la certeza por parte de su causa, donde "la inteligencia en cuanto don tiene la misma certeza que la fe" y la percibida por parte del sujeto [*secundum dispositionem subiecti*], la cual al basarse en la luz de la razón natural aparece como más cierta "*quoad nos*" [II-II, q.4 a.8, ad 3]. Estos textos son la base para su comprensión de la teología como *scientia fidei* y dan la base al Concilio Vaticano I para formular la *ratio fidei illustrata* o "razón ilustrada por la fe" que puede aportar *alguna comprensión (intelligentia) de los misterios revelados* [DH 3016][169].

> *Heb 11, 1*:
> "la fe es fundamento [ὑπόστασις/*substantia*] de realidades que se esperan [*sperandarum*], prueba [ἔλεγχος/*argumentum*] de realidades que no se ven [*non apparentium*]".

Dentro del capítulo dedicado a las realizaciones de la fe se encuentra el primer versículo considerado desde antiguo como una definición de la fe [cf. así Clemente de Alejandría (ca. 150-211/15) en su *Stromata*, que es el primer tratado cristiano sobre la fe; Gregorio de Nisa (ca. 335-394); Juan Crisóstomo (a. 344-407); Gregorio Magno (a. 540-604)]. En efecto, insistiendo sobre la fe y el testimonio (vv. 2s.), el texto da el principio de interpretación que se aplicará a todos los acontecimientos que se mencionarán a lo largo de todo el capítulo. Aquí la fe se define de forma impersonal en relación con la esperanza, ya que tiende hacia el futuro y hacia lo invisible[170].

ὑπόστασις/*substantia*: palabra que ha recibido gran número de posibles interpretaciones. Para Juan Crisóstomo, Agustín y Tomás significa "substancia", que equivale a "fundamento" o "garantía", tal como para Gregorio de Nisa, Calvino y bastantes comentaristas contemporáneos y significa que la fe hace posible que en nosotros existan los bienes espirituales esperados. En cambio, Erasmo, Lutero,

169. Cf. E. Gössmann, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media,* Madrid 1975, 4.11; cf. Y. Congar, *Théologie:* DThC 15: 351-353; G. Söhngen, *Credo ut intelligam:* LThK 3 (1959) 89-91; M. Seckler, *Credo ut intelligam*: ³LThK 2 (1994) 1343-1345, y *Fides quaerens intellectum:* ²HFTh 4: 186s, n.18.
170. Cf. E. Mengelle, *La estructura de Hebreos 11,1*: Biblica 78 (1997) 534-542, y la ya citada monografía con este texto como título de A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for*, Oxford 1994.

Zwinglio y muchos comentaristas sobre todo de tradición luterana, prefieren el sentido subjetivo de "firme confianza"[171].

ἔλεγχος/*argumentum*: significa "prueba", y "argumento", entendidos no de forma demostrativa sino como "medio de conocimiento". Lutero la formula de forma subjetiva como "confianza y ausencia de duda". Los Padres griegos insisten en la evidencia que da la fe como "visión de lo invisible", siguiendo 11,27, como "un estar convencido" del poder del mundo futuro prometido por Dios[172].

Se trata del *locus classicus* para la comprensión de la "fides" ya desde antiguo. En los textos magisteriales se encuentra una referencia genérica en el segundo Sínodo de Orange celebrado los años 526-530, al tratar de la cooperación humana en la gracia, donde su subraya la entera gratuidad de la fe de los personajes recordados en todo el capítulo 11 de la carta a los Hebreos [DH 396]. En cambio, este texto se encuentra en un pasaje central del Concilio Vaticano I donde se describe la fe en sí misma y se concluye con una cita textual de Heb 11,1 [DH 3008]. Por su lado el Vaticano II se refiere a este texto en el interior de la función profética de los laicos así: "los sacramentos de la Nueva Ley, que alimentan la vida y el apostolado de los fieles, anticipan el cielo nuevo y la tierra nueva (cf. Ap 21,1). De la misma manera, los laicos se convierten en eficaces predicadores de la fe en lo que se espera (cf. Heb 11,1) si unen sin vacilaciones la profesión de la fe con la vida de fe" [LG 35].

Ahora bien, en la historia de la teología, la cuestión específica de santo Tomás sobre si Heb 11,1 es una definición "competente" de la fe ha tenido una función central. Así, comprende *substantia* como "la primera incoación de una cosa, incluida virtualmente en un primer principio"; por esto la fe es *substantia rerum sperandarum*: "substancia de las cosas que se esperan", puesto que es incoación de las cosas que se esperan, ya que la fe contiene virtualmente [*virtute continet*] todo lo que se espera. Sobre la expresión *argumentum* explica que "por el argumento la inteligencia se inclina a adherirse a lo verdadero, ya que la misma adhesión firme de la inteligencia a la verdad no aparente de la fe se llama aquí argumento"; recordando que existe otra versión de *argumentum* como es *convictio* –según la tradición griega– explica que

171. Cf. H. W. Hollander, *hypostasis*: DENT II: 1900-1902.1902: "garantía objetiva, no subjetiva".

172. Cf. F. Porsch, *elegchos*: DENT I: 1304-1306.1306, traduce por "prueba y fundamento".



"gracias a la autoridad divina la inteligencia del creyente se convence para asentir sobre aquello que no ve". Esta doble explicación posibilita la siguiente definición: *fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus,* o sea, "la fe es un hábito de la mente, por el cual se incoa en nosotros la vida eterna, y que hace asentir la inteligencia a las realidades no aparentes". De esta forma Tomás resume las definiciones que el mismo cita de Agustín, Juan Damasceno, Hugo de san Víctor y Dionisio [II-II. q.4 a.1 arg.].

> *Rom 12, 1:*
> "sumisión racional" [λογικὴν λατρεὶαν/*rationabile obsequium*] y "sumisión conforme a la razón" [*obsequium rationi consentaneum*: Vaticano I].

La expresión latina *rationabile obsequium* que, en su texto original, no se refiere a la fe sino al "culto espiritual, verdadero o racional", ha servido de base para calificar "la razonabilidad" del acto de fe por primera vez en un documento magisterial, como es la Encíclica *Qui pluribus* de Pío IX en 1846 contra el racionalismo. El texto subraya la importancia de la razón y cita explícitamente Rom 12,1 así: "ciertamente es menester que la razón humana investigue con diligencia sobre el hecho de la revelación, para saber con certeza que Dios ha hablado, y para rendirle [*exhibeat*], como sabiamente dice el Apóstol, "homenaje razonable" –*rationabile obsequium* – (Rom 12,1) [DH 2778].

Poco después el Concilio Vaticano I se refirió también a Rom 12,1, aunque esta vez indirectamente, al tratar de la razonabilidad de la fe así: "sin embargo, para que "el homenaje" de nuestra fe fuera "conforme a la razón" [*obsequium rationi consentaneum*] (cf. Rom 12,1), quiso Dios que el auxilio interno del Espíritu Santo estuviera acompañado de pruebas externas de su revelación" [DH 3009]. La expresión *rationi consentaneum*, que practicamente no aparece en la tradición patrística y medieval, con todo, encuentra un paralelismo exacto antiguo en un texto de Orígenes (años: 185/6-254/5) que en su versión latina dice: "quomodo igitur Deo *credere* non sit *rationi consentaneum...?*" [*Contra Celsum* 1,11], y que se aplica precisamente a la fe. También Pío X en la Encíclica *Communium rerum* de 1909 al tratar de la relación entre filosofía y teología lo vuelve a usar así: "el principal oficio de la filosofía es poner en claro "la sumisión racional" –*rationabile obsequium*– de nuestra fe (Rom 12,1)" y formula la credibilidad a partir de

la cita del Salmo 92 (93), 5: *credibilia facta sunt* para calificar "los misterios" que "se han hecho muy creíbles"[173].



Rationabile obsequium/culto verdadero-espiritual: el adjetivo usado subraya que "procede de la razón" [λογικὴν/*rationabile*], por eso puede ser traducido como "verdadero" o "racional", tal como se tiende en recientes interpretaciones o también se traduce como "espiritual", tal como la mayoría de versiones, ya que consiste en el "ofrecimiento" [λατρεῖαν/*obsequium*] de toda la vida de los creyentes que viven en el mundo, como un sacrificio vivo hecho a Dios. La conexión con *logikós,* si se traduce como "espiritual", pone de relieve que es el Espíritu mismo de Dios el que capacita a los creyentes para este culto divino practicado en la vida cotidiana (cf. también, Jn 4,23s.; 1 Pe 2,2.5)[174].

Así pues, en conclusión de puede decir que quizá fue a partir del uso remoto de Orígenes, que la expresión *rationi consentaneum* fue sacada de su contexto propio en Rom 12 sobre el "culto", y se aplicó, en un sentido acomodaticio, al acto de creer y a su relación con la razón. Tal formulación, vista en sí misma, apareció como útil en tres usos: dos directos en Pío IX y Pío X y uno indirecto en el Vaticano I para describir el acto de fe como una adhesión gratuita y libre a Dios, característica bien mostrada por la palabra *obsequium,* que equivale a "obsequio", "regalo", "homenaje" u "obediencia" y que describe el tipo de asentimiento que comporta la fe. Por otro lado, el adjetivo latino *rationabile*, con su origen griego *logikós* y su derivación en *rationi consentaneum* o "coherente con la razón", sirvió para precisar en el Concilio Vaticano I que este "homenaje" de la fe "no es un movimiento ciego del espíritu" [DH 3010], sino que tiene una dimensión profundamente humana, ya que "se adapta a la inteligencia de todos" [DH 3009]. Ahora bien, dado el claro carácter acomodaticio de este uso, no es extraño que se haya prescindido de él tanto en los documentos magisteriales posteriores como en los tratados teológicos.

Gál 2,16; Fil 3,9:
πιστις Χριστου/ ¿"fe, fidelidad o fiabilidad de Cristo"?

173. Este texto se encuentra sólo hasta la edición nº 31 (año 1958) del Denzinger nº 2120.

174. Cf. J.A. Fitzmyer, *Romans*, New York 1993, que traduce: "a cult suited to your rational nature" y comenta "this cult is a way of expressing Christian noetic dedication"; ya O. Casel en 1924 había abogado por traducir como "culto razonable"; cf. H. Balz, *latreia*: DENT II: 29-34, y E. Käsemann, *El culto en la vida cotidiana (Rom 12): Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 21-28.

Esta expresión ha suscitado discusión puesto que su sentido exegéticamente no es suficientemente claro. De hecho el acto de creer en el Nuevo Testamento, nunca se atribuye a Jesús. Por eso el sentido de la πιστις Χριστου puede ser "fe en Cristo", como πιστις θεου ("creer en Dios": Mc 11,22), o "fidelidad de Cristo" o "fiabilidad de Cristo" (cf. Rom 3,3). La reflexión teológica actual está relanzando esta cuestión teniendo presente "el paradigma de la singularidad" propuesto por H.U. von Balthasar ya en su, *Fides Christi* de 1961[175] (cf. así, P. Coda, P.A. Sequeri...). Por otro lado, superado el paradigma escolástico (J. Galot...), hasta ahora prevalece "el paradigma antropológico" (K. Rahner, J. Alfaro, L. Malevez, O. González de Cardedal, B. Forte, J. Sobrino, W. Thüsing, G. O'Collins...) que muestra la "diferencia" entre el creyente y Jesús. En definitiva, ¿se debe superar la tradición agustiniano-tomista sobre el punto de partida de la fe vista como camino "*hacia* Cristo", con una concepción de la fe que parta "*desde* Cristo"? He aquí un desafío para la presente teología de la fe[176]...

3. *Afirmaciones magisteriales*

Concilio de Trento

Su preocupación no es explicar directamente la fe sino mostrar la relación entre la fe y la justificación y en este contexto ofrece una afirmación central para toda la teología de la fe de inspiración agustiniana: "la fe es el principio de la salvación humana" (*fides est humanae salutis initium:* Fulgencio de Ruspe, *De Fide,* prol. 1), el fundamento y raíz de toda justificación; sin ella es imposible agradar a Dios" (Heb 11,6)" [DH 1532][177].

Concilio Vaticano I: su preocupación central es la relación entre fe y razón con estas afirmaciones[178]:

175. En, *Ensayos Teológicos II: Sponsa Verbi*, Madrid 1965, 57-96.

176. Cf. "status quaestionis" y reflexiones en, G. Canobbio (ed.), *La fede di Gesù,* Bologna 2000, especialmente, P.A. Sequeri, F.G. Brambilla y A. Toniolo ("implicazioni per la teologia della fede"), y P. Coda/Ch. Hennecke (eds.), *La fede,* Roma 2000, particularmente, P. Coda y A. Bastioni; sobre el NT, cf. A. Vanhoye, *pistis Cristou: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?:* Biblica 80 (1999) 1-21.

177. Cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 81s. subraya que este texto indica tanto el influjo de la fe en el origen como en todo el proceso de la justificación.

178. Cf. esta línea de interpretación en cuatro autores decisivos como: el citado R. Aubert, *Le problème*, 131-222; J. Alfaro, *Esistenza cristiana*, 130-133; Kl. Schatz,

1/ la fe es definida como "la plena sumisión de la inteligencia y de la voluntad al Dios que revela" [*plenum revelanti Die intellectus et voluntatis obsequium*: DH 3008]. Tal "sumisión" es "conforme con la razón" [*rationi consentaneum*: DH 3009], pero de ninguna manera conclusión necesaria de un razonamiento constringente [DH 3035], puesto que se trata de una "razón creada" por Dios [DH 3008]: en síntesis, pues, se subraya la sumisión plena de la fe, su conformidad con la razón y su libertad;

2/ los "signos externos" de la Revelación [milagros y profecías: DH 3009; la Iglesia: DH 3013s.; los signos en general: DH 3033] manifiestan el acontecimiento de la Revelación y la muestran "creíble", y son normalmente necesarios para que el asentimiento libre de la fe sea "conforme con la razón" y "no sea un movimiento ciego del alma" [*nequaquam sit motus animi caecus*: DH 3010];

3/ el Vaticano I no da una definición de estos signos externos pero los califica precisamente como "signos" (y no pruebas) que muestran el acto de creer como "conforme a la razón" y, a su vez, subraya que están "adaptados a toda inteligencia" [DH 3009];

4/ el Vaticano I afirma también "que los milagros pueden ser conocidos con certeza" [*certo cognosci posse*: DH 3034] y que "con ellos puede probarse correctamente el origen divino de la religión cristiana" [*rite probari posse*: DH 3034], ya que la "recta razón demuestra los fundamentos de la fe" [*recta ratio fidei fundamenta demonstret*: DH 3019];

5/ el Vaticano I, por tanto, define la posibilidad de una prueba de la razón sobre el acontecimiento de la Revelación cristiana a través de signos. Ahora bien, tal prueba no es "evidente", en el sentido de constringente, puesto que en las Actas del mismo Concilio tal expresión fue mitigada con la fórmula "en algún sentido" [*aliquo vero sensu*] y la expresión paralela "credibilidad evidente" [DH 3013] fue explicada como fruto de una certeza tan sólo moral, puesto que "es creíble aquello que se puede creer prudentemente, y por esto podemos y debemos creer algo si moralmente es cierto que ha sido revelado o si existen razones moralmente ciertas que lo aconsejen"[179]. Por tanto, se trata de la evidencia de la prudencia de la opción de la fe para la cual es suficiente una certeza moral del hecho de la Revelación. En síntesis, pues, a partir de la discusión conciliar de esta fórmula queda claro que el

Vaticanum I: II, Padeborn 1993, 331-335, y H.J. Pottmeyer, *La costituzione 'Dei Filius'*: TF.Convergenze, 19-39, donde sintetiza sus diversos estudios sobre esta constitución.

179. Cf. Mansi 51:245.275.369.

Concilio Vaticano I no afirmó que exista una demostración "evidente" del hecho de la Revelación a través de los signos;

6/ finalmente debe notarse que el Vaticano I consideró la situación real y concreta del hombre llamado a la fe no exclusivamente por los signos externos sino también por la gracia interna, puesto que "Dios quiso que a las ayudas interiores del espíritu Santo se *uniesen* también los argumentos externos" [*iungi*: DH 3009], ya que "a este testimonio (de la Iglesia como "signo") *se une* una ayuda eficaz de parte de la fuerza divina" [*accedit*: DH 3014]. Esto significa que la gracia interna está siempre presente en la situación existencial del hombre. Se trata, en efecto, del mismo principio aplicado a la cuestión del conocimiento natural de Dios del cual se afirma la posibilidad teórica *de iure*, pero, a su vez, se constata la necesidad práctica de la Revelación *de facto*, puesto que "se debe a esta Revelación divina el que las verdades, que por su naturaleza no son inaccesibles a la razón humana, en la condición actual del género humano, puedan ser conocidas de todos fácilmente, con absoluta certeza y sin ningún error" [DH 3004s.].



Concilio Vaticano II: aunque no trata explícitamente la relación entre fe y razón se pueden encontrar en él tres indicaciones significativas ya apuntadas[180]:

1/ en DV 5 une a la definición del Vaticano I sobre la fe, como "plena sumisión de la inteligencia y la voluntad al Dios revelante" [DH 3008], la fórmula bíblica: "obediencia de (=que es) la fe": Rom 1,5; 16,26, y para subrayar el compromiso global de la persona y la libertad que comporta añade que "el hombre se abandona todo él a Dios libremente" [*homo se totum libere Deo committit*]. A su vez afirma que es el Espíritu Santo que hace posible que "la inteligencia de la revelación sea siempre más profunda" [*profundior intelligentia revelationis*];

2/ en DV 6 al citar el Vaticano I intercambia el orden y sitúa en primer lugar el conocimiento de Dios por revelación [cf. DH 3005], y pospone al segundo lugar el conocimiento natural de Dios por las criaturas [cf. DH 3004]. Este significativo cambio pone de relieve el primado del conocimiento por Revelación sobre el conocimiento "natural";

180. Cf. H. de Lubac, *La respuesta de la fe* en, B. Dupuy (ed.), *La Revelación Divina I*, Madrid 1970, 287-313; B. Sesboüé, *La fe, respuesta del hombre a la revelación*: HdD 4: 414-416; R. Fisichella, *Atto di fede: 'Dei Verbum' ripete 'Dei Filius'?*: TF.Convergenze, 105-124.



3/ en DV 3 la referencia a la revelación "natural" a través de las criaturas con la cita de Rom 1,19s., tal como en el Vaticano I [DH 3004], viene precedida por una cita de Jn 1,3, en clara referencia a la creación por medio del Verbo. Así aparece también el primado de la Revelación de Cristo que incluye, a su vez, la revelación "natural" a través de las criaturas y, por esto, en el texto se incluye una referencia a la única meta final de "ambas": "la salvación suprema" [*salus superna*], fórmula patrístico-medieval anterior al uso del adjetivo "sobrenatural". Esta orientación unitaria de la salvación se reencuentra en la afirmación de GS 22 así: "la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina" [*vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina*].

Encíclica "Fides et ratio": toda ella está dedicada a la relación entre fe y razón y en su estructura global sobresalen los dos capítulos con título de raíz agustiniano-anselmiano, así, el capítulo II: *Credo ut intelligam,* ns. 16-23, y el capítulo III: *Intelligo ut credam,* ns. 24-35. A su vez en el capítulo V se recogen las intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas especialmente las referidas a la crítica al racionalismo y al fideismo [ns.49-56] y en el capítulo posterior se aborda la cuestión de la interacción entre teología y filosofía –tarea asignada de modo relevante a la teología fundamental [cf. nº67]– y se ofrece el modelo de relación "marcada por la circularidad" donde queda clara la prioridad de la Revelación ya que "el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia (*intellectio*) de ésta" [nº73].

4. *Síntesis teológica de la fe: "credere Deum/Deo/in Deum"*



Esta fórmula tiene su origen en diversas expresiones de san Agustín que las refiere prioritariamente a Cristo, pero que en un texto atribuido a él por Pedro Lombardo y convertido en clásico [*III Sent.* d. 23, c.2], se orienta a Dios así: *credere illi (Deo) est credere vera esse quae loquitur; credere illum (Deum), credere quia ipse est Deus; credere in illum (in Deum), diligere illum* [*de Symb.* I, 181: PL 40:1190-1191]. Tal fórmula fue ampliamente comentada por Beda, Pedro Abelardo, Alejando de Alés, san Alberto Magno, san Buenaventura y santo Tomás, que le da una importancia decisiva en su tratado sobre la fe [*ST* II-II, q.2, a.2c.][181].

181. Cf. los clásicos, Th. Camelot, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*: RSPT 30 (1941/1942) 149-155, y Ch. Mohrmann, *Credere in Deum (1951): Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1958, 195-203, y la síntesis teológica de J.B. Metz, *Credere Deum, Deo, in Deum*: LThK 3 (1959) 86-88.

A su vez esta fórmula actualizada a partir de los estudios contemporáneos sobre la fe puede servir para expresar adecuadamente los tres aspectos bíblicos de la fe antes enumerados –conocimiento, confianza y comunión escatológica– y, a su vez, como vertebración para una síntesis teológica de la fe que tiene a Dios en Cristo como centro, fundamento y fin, donde "destaca de una manera vigorosa el carácter personal de la fe"[182], más aún cuando en el Evangelio de Juan "*creer a Cristo* se identifica con *creer a Dios*"[183]:

1) C*redere Deum(Christum)* –"creer en Dios"– explicita el aspecto cognoscitivo de la fe y su contenido propio –la llamada *fides quae* o la fe que se cree– y expresa su carácter teo-céntrico, ya que tiene a Dios (en Cristo) como centro de la Revelación y la fe;

2) *Credere Deo(Christo)* –"creer por Dios"– manifiesta su aspecto formal, es decir, el motivo por el cual se cree –la llamada *fides qua* o la fe por la cual se cree– y así atestigua su carácter teo-lógico, ya que tiene a Dios (en Cristo) como motivo y fundamento de la Revelación y la fe;

3) *Credere in Deum(Christum)* –"creer hacia Dios"– explicita el aspecto de comunión escatológica –la que se podría llamar el *itinerarium fidei (fides ut via)* o itinerancia de la fe– y así expresa su carácter teo-teleo-lógico, ya que tiene a Dios (en Cristo) como término (=teleos) y finalidad de la Revelación y la fe.

La tradición teológica usa con frecuencia las dos primeras formas con la doble expresión *fides quae creditur* y *fides qua creditur*, siguiendo a san Agustín [*Trin.* XIII,2]. De hecho santo Tomás subraya la importancia de ambas porque pertenecen a la inteligencia: una al objeto material –la fe de la Iglesia– y la otra al objeto formal –el acto de fe–, restando para la voluntad el *credere in Deum* [II-II, q.2 a.2][184].

Quizá por esta razón el *credere in Deum* con su dimensión de comunión escatológica quedó un tanto marginado dado que la teolo-

182. J. Feiner/M. Löhrer, *Introducción*: MyS I/1: 25-46.30; en clave personalista: J. Mouroux, *Creo en ti(1939),* Barcelona 1964, 5-34; en clave teológica: B. Duroux, *La psychologie de la foi chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1963; en clave cristológica: J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas*, PUG, Roma 1964, 495s.; *Unitas institutionis theologicae iuxta Vaticanum II*: Seminarium 23 (1971) 219-239.222, y en clave trinitaria: "en el Espíritu, con Cristo, hacia el Padre": J. Trütsch, *Explicación teológica de la fe*: MyS I:II: 914-982.

183. J. Alfaro, *Persona y gracia*: Gr 41 (1960) 5-29.29.

184. Cf. P. Harent, *Foi*: DThC VI (1924) 55-514.67s.; R. Fisichella, *Fides qua/fides quae*: DTE: 393; H. Donneaud, *Objet formel et objet matériel de la foi*: RT 100 (2000) 5-44, sobre santo Tomás y otros autores (san Buenaventura...).

gía de la fe medieval se centraba especialmente en el asentimiento intelectual. Además, diversos teólogos escolásticos, aunque diferenciaban el *credere in Deum* del *credere Deo,* no le dieron una explicación unánime. De hecho la interpretación agustiniana era la dominante y veía el *in Deum* la expresión de la fe viva, según el texto divulgado por Pedro Lombardo antes citado, unido a la aserción también de san Agustín: *credere in Deum plus est quam credere Deo* –"creer hacia Dios es más que creer por Dios" [*In Ps.* 107,8]. Por esto une el *credere in* a la esperanza y a la caridad ya que "quien cree en Cristo (*in Christum*) espera en Cristo y ama Cristo" [*Serm.* 144,2] y además subraya con fuerza que el *credere in Deum* es "amar creyendo, ir hacia Dios creyendo y ser incorporado a sus miembros creyendo" [*credendo amare, credendo in eum ire et eius membris incorporari*: in Io. 29,6: PL 35:1631], fórmula repetida por Guillermo de Durando (a. 1230) a la que le añade: "adherirse a él (Dios) creyendo, el cual habla en la persona de la Iglesia" [*credendo ei adherere, in persona loquitur Ecclesiae*: Rationale IV, 25.16].

Santo Tomás, en cambio en la *Summa Theologica*, interpreta prioritariamente el *in Deum* como el movimiento previo de la voluntad que orienta la creencia, el "afecto piadoso parar creer" [*pius affectus credendi*], que pertenece a la naturaleza de la fe y que también se encuentra en la fe "muerta" o separada de la caridad perfecta [II-II q.2 a.2]. Es de un tal movimiento hacia Dios del que habla el Concilio de Trento en su descripción del acto de fe por el que los justificados "se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad" [*libere moventur in Deum*: DH 1526]. Con todo, el Aquinate, en textos anteriores había continuado la tradición agustiniana sobre el *in Deum* referido a la caridad aunque no a la Iglesia así: "creer 'hacia' (=*in*) Dios muestra el orden de la fe hacia el fin que se realiza a través de la caridad [*qui est per caritatem*], puesto que creer 'hacia' Dios es creyendo ir hacia Dios, que lo realiza la caridad" [*quod caritas facit:* in Rom IV,1][185]. En esta línea también el Concilio de Trento explicita la fe viva como la que comporta la caridad [DH 1578].

Nótese además que esta tercera forma es la que sirve para introducir los tres artículos del *Credo*: "Creo en (*in*) Dios Padre... en (*in*) el Hijo... y en (*in*) el Espíritu Santo" y de esta manera manifiesta que

185. La dimensión eclesial y la relación con la caridad son tratadas recientemente por R. Fisichella, *Ecclesialità dell'atto di fede* y *Fides quaerens caritatem* en, (id.), *Noi crediamo*, 59-97.177-193 [este último originalmente en, M. Kessler/W. Pannenberg/H.J. Pottmeyer (eds.), *Fides quaerens intellectum [Fs. M. Seckler]*, Tübingen 1992, 414-426].

la fe no es solamente una adhesión intelectual al "objeto material" (*Deum*) y al "objeto formal" (*Deo*) de la Revelación, sino que es un "itinerario hacia Dios" (*in Deum*), como entrega del espíritu humano al Dios Padre, Hijo y Espíritu, un anhelo teologal, un compromiso. Por esto, comenta H. de Lubac, que "no es un hecho desprovisto de profundo significado el que el cristianismo haya inventando esta nueva fórmula: "creer en". El griego clásico no conocía esta fórmula, como tampoco los Setenta. Se la debemos al Evangelio de san Juan. A través de dudas y de retrocesos la expresión *credere in* se va convirtiendo progresivamente en la expresión usual para designar el acto cristiano de fe. Es que el sentido que se le aplica supone, culminando en Cristo, una revelación de Dios sobre sí mismo y sugiere una actitud de parte del alma que responde a esta revelación, que eran, tanto la una como la otra, completamente desconocidas en el mundo anterior al cristianismo. Pero la fe, en el sentido estricto de la palabra, no se profesa sino a Dios y esta fe es precisamente la que se traduce por la expresión "creer en". Lo mismo que la esperanza y que la caridad, la fe se dirige a Alguien. Así entendida, la fe lleva en su raíz y en su término un elemento personal de naturaleza privilegiada, que no puede concernir sino a Dios. La fe, si es permitido hablar así, es eclesial en su modo, es teologal en su objeto y en su principio"[186].

Por esta razón el *credere Deum*, como *fides quae*, y el *credere Deo*, como *fides qua*, para ser comprendidos plenamente, tienen necesidad de este dinamismo que es el *credere in Deum*, que se puede calificar como *itinerarium fidei (fides ut via)*, en la línea de comprensión propuesta ya por el título de la obra capital de san Buenaventura: *Itinerarium mentis in Deum,* como entrega, anhelo e itinerario teologal que comporta el don de la fe vivido asimilado en la esperanza. Con razón comenta con agudeza K. Rahner: "la autocomunicación de Dios puede ser aceptada 'subjetivamente' con radicalidad siempre mayor... Ese auténtico, duradero crecimiento en la fe es pensable... No hay un crecimiento únicamente por aumento de palabras de análisis, sino que los hay también por síntesis callada. Se ve allí donde se pone de manifiesto el *credere in Deum* sobre el *credere Deum* y el *credere Deo*, la fe acerca de la Iglesia como dato explícito al creyente de hoy, en cuanto

186. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958, 27s.; W. Beinert, *Fe*: DTC: 288-292.290: comenta que "singular resulta el empleo, sólo posible en el plano teológico-religioso, con preposición (creer en). Con ello se expresa la confianza absoluta, el asentimiento incondicional, cosa que en un sentido pleno sólo puede referirse a Dios".

comunidad mayor de los que creen y no meramente en cuanto mensaje –*credere Deum*– y garantía de creer –*credere Deo*–, sino en cuanto sujeto –del *credere in Deum*– al que confía su fe el *individuum*, que al creer experimenta también su finitud histórica"[187].

Es así como el *credere in Deum* es mediación entre el *credere Deum*, con la objetividad de contenido que supone, y el *credere Deo*, con la adhesión personal que implica. Y tal relación binaria se puede plantear como no dualista por el hecho de que ambos polos están ligados por el movimiento procesual e itinerante de la experiencia de camino que a su modo designa el *credere in Deum*. La exigencia creyente tanto de exteriorización en la tierra firme de la fe de la Iglesia a través del *credere Deum*, como de interiorización en la experiencia de un proceso por mediación del *credere Deo*, se inscriben en el corazón mismo del acto de creer gracias a la fluidez de la fe itinerante que es el *credere in Deum*, fórmula que se convierte así en síntesis de la "escucha religiosa" (*religiose audiens*: DV 1)[188].

II. Del "análisis" a la "síntesis" de la fe:



El "análisis" de la fe (*analysis fidei*) es la expresión clásica de la teología para calificar el estudio de la naturaleza del acto de fe, que quiere armonizar algunos de sus aspectos fundamentales aparentemente de difícil armonización como son su gratuidad, su racionabilidad y su libertad. Por esta razón es considerado como la "cruz de los teólogos" (*crux theologorum*) por su dificultad parecida al *analysis scientiae* de Descartes. De hecho, el acto de creer es a su vez acto humano y don de Dios. En cuanto acto humano tiene necesidad de las razones para creer, los llamados "motivos de credibilidad". Con todo, tales motivos no pueden procurar una demostración evidente, puesto que de esta forma la fe se convertiría en la conclusión necesaria de una proceso demostrativo y no sería por tanto ni un acto libre del hombre ni don de Dios[189].

187. *Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial:* ET V: 373-402. 386.388.

188. Cf. las agudas reflexiones sobre esta fórmula del filósofo, P.-J. Labarrière, *Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne*, Paris 1999, 18-21.102s.; M. Cozzoli, *I Presuposti antropologici della fede:* Lat 55 (1989) 329-343.336, traduce *credere in Deum* como "adesione fiduciosa".

189. Sobre la problemática que ha planteado la cuestión de la libertad en el acto de fe, cf. M. Seckler, *Compelle entrare:* ³LThK 2 (1994) 1285s. y *Glaubensfreiheit:* ³LThK 4 (1995) 710-713.

En efecto, el motivo último y formal del acto de creer es "la autoridad misma del Dios que revela, que no puede engañarse ni engañar" [Vaticano I: DH 3008] y es este motivo el que garantiza a la fe su gratuidad sobrenatural y la absolutez de su certeza. Precisamente el precisar cual es la relación entre los "motivos de credibilidad" y el "motivo formal de la fe" es la cuestión en la cual se mueve propiamente el llamado "análisis de la fe"[190].

Ahora bien, dado que los estudios contemporáneos tanto bíblicos como históricos y antropológicos, subrayan una comprensión más global e integral del acto de fe, ¿no podríamos apostar por introducir en la tractación de la fe la fórmula "síntesis de la fe", como superación del "análisis de la fe"? En efecto, si entendemos que el acto de creer es un acto de "síntesis" en el cual se encuentran todas las dimensiones de la vida (vitales, intelectuales, morales, afectivas, estéticas, sociales...) movidas en último término por el don de Dios podremos hablar de la "síntesis de la fe" entendida como genitivo subjetivo, es decir, la síntesis que realiza la fe. De esta forma se quiere indicar la síntesis de los diversos "saberes" y de las diversas "experiencias" que realiza la fe.

De hecho encontramos elementos para esta expresión "síntesis de la fe" ya en Clemente de Alejandría cuando afirma que "la fe es, por así decirlo, un conocimiento sintético" [συντομος γνωσις: *Strom.* VII: 10,17]. En la teología contemporánea tal orientación aparece fuertemente a partir de P. Rousselot el cual califica la luz de la fe como fuerza sintética ya que no ofrece un objeto nuevo sino que da la comprensión global y opera la "síntesis". De hecho la idea clave de Rousselot en orden a explicar teológicamente el acto de fe radica en la función que otorga a la actividad sintética de la inteligencia[191]. Conviene recordar además que el concepto de síntesis se convierte en el eje de la teoría del conocimiento que quiera integrar los trascendentales, según E. Kant [*Crítica de la razón pura,* § 15-27]. En la herencia de Rousselot, H. Vignon afirmará que su propuesta para solucionar el *analysis fidei* es la "solutio synthetica" que recoge la visión tomista que él califica pre-

190. Cf. recientemente, R. Fisichella, *Analysis fidei*: DTE 46; E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (Analysis Fidei)*: ²HFTh 4: 414-450, y *Analysis fidei*: ³LThK 1 (1993) 583-586; en una perspectiva más epistemológica, cf. J. Greisch, *L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistemologie*: RSR 77 (1989) 13-44.

191. Cf. P. Rousselot, *Los ojos de la fe(1910),* Madrid 1994, 95.99, usa explícitamente la palabra "síntesis"; el comentario a esta edición española de F. Manresa, 60, así lo expresa, tal como, A. Rodríguez (S. Pié Ninot, ed.), *En torno a la noción de credibilidad*: RCatT VII (1982) 303-366, que ve la visión sintética de Rousselot como la superación de la concepción "analítica" de A. Gardeil y R. Garrigou-Lagrange.

cisamente como *synthetica*[192]. Por otro lado, el redescubrimiento de la acción iluminadora e interior del don de Dios en el acto de fe, tanto en la mejor tradición medieval –por ejemplo, los conceptos de *magister interior* y de *lumen fidei*–, como en la exégesis contemporánea –así, las narraciones de curación de "ciegos" y la teología joannea del don de Dios y de la "luz"– han favorecido tal visión "sintética" como se observará posteriormente[193].

III. El proceso creyente: la "síntesis de [=que es] la fe"



La "síntesis" que es el acto de creer implica la relación entre la fe, como don de Dios, y la razón, como sujeto de esta fe en el doble "momento" del proceso creyente articulado en torno a diversos conceptos de síntesis que la teología de la fe ha forjado:

1. *La Revelación "creída" por la fe: la auto-fundamentación de la fe*

a/ *La fe como iluminación*: en el Nuevo Testamento sobresale una expresión característica de Ef 1,18: "iluminados los ojos del corazón", con textos paralelos en Jn 8,12; 20,29; 2 Cor 4,6; Ef 5,8-14, y Heb 6,4, que recuerdan la promesa de la nueva alianza en los corazones de Jeremías (24,7; 31,31-34; 32,39s.) y de Ezequiel (11,19s.; 18,31; 36,26-28). A su vez, son paradigmáticas las narraciones de los ciegos, especialmente la de Jn 9 donde se manifiesta un crescendo en la confesión e iluminación que supone la fe (vv.17.33.36.38), puesto que Jesús es la "luz del mundo" (Jn 1,4.9; 8,12; 9,15; 12,46). A su vez, es indicativo el texto de los discípulos de Emaús donde precisamente la expresión "los ojos" 'que no le reconocieron' (v.16) y 'le reconocieron' (v.31), son el eje del relato (24, 13-33)[194].

192. Cf. el texto latino de sus cursos de los años 1955/56 a la PUG de H. Vignon, *De analysi fidei*, editado como apéndice en, V.M. Capdevila, *El perquè de la fe?:* Analecta Sacra Tarraconensia 44 (1971) 209-295; la fórmula solutio *synthetica* aparece como su propuesta central, cf. ns. 1.22.86 (cf. 214, nota 22)

193. En clave de relación entre filosofía y teología propone tal expresión, J.M. Coll, *Synthesis fidei. La teologia i la filosofia a la recerca de llur unitat*, Barcelona 1988.

194. Santo Tomás comenta significativamente que "se les mostró corporalmente tal como se lo habían imaginado, porque siendo su corazón '*distante/peregrino*' (=texto latino: *peregrinus*) de la fe, fingió que quería ir más lejos, como si fuese un *peregrino* (=texto latino: *peregrinus*)": III, q.55, a.4c.

Esta visión iluminativa se constata también en la comprensión de la gracia en tradición patrística y medieval –como *illuminatio, revelatio, inspiratio...*–, y de forma relevante en san Agustín que ofrece el texto más famoso que dice así: "la fe tiene ojos, mayores, más potentes y más fuertes" [*habet oculos fides:* In Ps 145,19: PL 37:1869]. A su vez, santo Tomás forja la significativa expresión *oculata fide* (='la fe ocular'/'la fe que tiene ojos'), que la usa cinco veces en el sentido de visión creyente y que sirve particularmente para expresar que la *oculata fide* por la cual los apóstoles vieron a Cristo resucitado fue motivada por el "auditus fidei" [III, q.55 a.2 ad1]. En esta comprensión se sitúa su conocidísima afirmación: "a través de la luz de la fe se ve que se debe creer" [*per lumen fidei vident esse credenda*: II-II, q.1 a.5 ad1][195].

Como trasfondo neotestamentario de esta visión iluminativa aparecen los textos donde se afirma expresamente que la fe es un don de Dios (así, Mc 4,11; Mt 11,25-27; 13,31; Lc 8,10; 10,21s.; Fl 1,29; Ef 2,8s...), entre los cuales sobresale Jn 6,44s.65: "nadie puede venir a mí si no lo llama el Padre", particularmente importante por su uso en la tradición teológica, como "locus classicus" en la polémica contra los pelagianos y semi-pelagianos. Este uso teológico confirma la mejor exégesis del texto en cuanto que muestra la inseparabilidad de los dos aspectos a partir de la llamada interior, que es la gracia divina o "instinctus interior", prioritario en su interpretación habitual, y el aspecto exterior manifiesto en la predicación cristiana. San Agustín recuerda que este texto explicita la iluminación de la fe como un "creer con el corazón" (*credere corde*), puesto que "se da y se revela interiormente" [*Trin*. 26, 2-7]. Santo Tomás, a su vez, subraya que Jn 6,45 no sólo habla de la iluminación externa de la predicación sino de la "iluminación interna de Dios que prepara los corazones a acoger la doctrina de la verdad" [III, q.69 a.5 ad2]. Orientación retomada en el concilio de Trento al tratar de la justificación por la que "Dios toca el corazón del hombre a través de la iluminación del Espíritu Santo" [DH 1525][196].

Bajo el influjo, pues, del agustinismo, los teólogos del siglo XIII y especialmente santo Tomás de Aquino elaboran la primera explicación sistemática de la sobrenaturalidad de la fe, que se puede sintetizar brevemente así: Dios atrae internamente al hombre a la comunión con él,

195. Cf. B. Duroux, *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1962, 165-178.

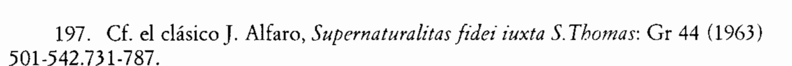
196. Cf. la monografía de J. Amengual, *La exégesis de Jn 6,44-45, en el período de las controversias pelagiana y semipelagiana* en, AA.VV., *Temas bíblicos en la historia*, Bilbao 1973, 41-161.



comunicándole un dinamismo nuevo hacia la visión beatífica, es decir, la plenitud de la aspiración "natural" del hombre (recordemos el tema del *desiderium naturale vivendi Deum,* tratado ya al principio de este capítulo); y es el don de Dios el que orienta al hombre más allá de su horizonte "natural" llevándolo hacia Dios mismo[197].

Esta dimensión iluminadora de la fe, mantenida por la escuela agustiniano-tomista –a los que se debe unir san Alberto Magno y san Buenaventura–, tuvo más tarde la oposición por parte de la llamada escuela extrinsecista o nominalista, originada por el nominalismo de Occam –a partir de la distinción entre *fides infusa* y *fides acquisita* (Duns Scoto, Biel...)–. Según esta posición, la gracia, realidad creada, infundida por Dios en el hombre (*fides infusa*), deja intacta la tendencia natural de las facultades espirituales del hombre y de sus actos; con sus facultades naturales el hombre puede aceptar la revelación divina con un asentimiento idéntico al acto de fe sobrenatural (*fides acquisita*). Y fue tal planteamiento que prevaleció hasta el Vaticano II, quizá por ser conocida como la *via moderna*, en contraposición con la *via antiqua* tal como se calificaba a la postura agustiniano-tomista[198]. La renovación de la teología de la fe, a través de los estudios históricos especialmente sobre el tomismo[199] y, posteriormente, sobre la Biblia han hecho posible la recuperación de la vía agustiniano-tomista que atribuye a la gracia una función de iluminación interior[200].

b/ *La fe como orientación vivida, personal y comunicativa*: es evidente que, partiendo de la comprensión bíblica de la fe como iluminación interior, confirmada por la tradición agustiniano-tomista y por



197. Cf. el clásico J. Alfaro, *Supernaturalitas fidei iuxta S.Thomas*: Gr 44 (1963) 501-542.731-787.

198. Los manuales más divulgados hasta el Vaticano II y el enfoque apologético "clásico" de la teología fundamental responden a esta vía de inspiración estrinsecista-nominalista, así, por ejemplo, F. de Lugo, Ch. Pesch, L. Billot, S. Harent, H. Lennerz, A. Gardeil, J. Aldama...

199. Cf. como más significativo: los estudios de J. Alfaro desde 1952 hasta 1988, ya citados, y las numerosas tesis de sus discípulos, cf. el elenco del mismo Alfaro en, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 227s. nº1, y las importantes monografías clásicas ya de dos especialistas en teología fundamental como H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin*, Paris 1944, y M. Seckler, *Istinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquinas*, Mainz 1961.

200. Esta visión es la dominante, practicamente exclusiva, en los tratados actuales sobre la fe; cf. E. Kunz, *Glaubenslicht*: ³LThK 4 (1995) 718-720; cf. las ya vigorosa defensa de tal visión en, M.-D. Chenu, *Los ojos de la fe (1932)* en, *La fe en la inteligencia,* Barcelona 1966, 15-20.20, donde señala que el olvido de tal visión conlleva además una "lamentable disociación entre el estudio teológico y la vida espiritual".

diversos textos del mismo Concilio Vaticano II (DV 5.8; LG 12), se constata que la acción de la gracia tiene lugar en el campo de la subjetividad humana, vivida, implícita, puesto que "abre los ojos de la mente" (DV 5). El contenido de la fe, en cambio, viene de fuera, de la predicación del mensaje. La función propia de la gracia interior es la de *abrir el corazón del hombre* al mensaje cristiano, de hacerlo capaz de aceptar el mensaje como Palabra de Dios, es decir, de creer en Dios. La gracia, el don de Dios, crea en el hombre una orientación interior, vivida, implícita y no refleja, hacia la comunión de vida con Dios, ahora en la fe, después en la visión. Para llegar a la comprensión de esta orientación o intencionalidad sobrenatural, suscitada por la gracia en la subjetividad humana, sólo hay un camino: partir del análisis de la subjetividad humana en su apertura fundamental a Dios, para precisar así como esta intencionalidad de la gracia se enraiza en el hombre ya que le es inmanente, y cómo esta tendencia vivida e implícita orienta el hombre hacia el Dios de la Revelación y le es, por tanto, trascendente.

En este sentido también ha estado decisivo el redescubrimiento de la dimensión personal y personalizadora de la fe como encuentro con Dios en Cristo, con la consiguiente experiencia de su "autoridad" gracias a este encuentro, especialmente a partir de la filosofía personalista y fenomenológica (M. Buber, G. Marcel, J. Mouroux, E. Mounier, F. Ebner, F. Rosenzweig, E. Stein...)[201]. Más recientemente se asocia a esta dimensión el aspecto comunicativo especialmente a partir de los acentos de la psicología contemporánea que subraya la fuerza propia del acto humano: así, la psicología dinámica (V. Frankl), la cognitiva (J. Piaget), la sistémica (P. Watzlawick), etc. A su vez, puede tener significación la aplicación al acto de creer de la reflexión sobre la "acción comunicativa" presente en toda acción humana, la cual no se agota puramente en la teoría o en la praxis instrumental (J. Habermas, H. Arendt...)[202].

201. Cf. la panorámica de A. Rigobello, *Personalismo*: DTI III: 793-799; el clásico J. Mouroux, *Creo en ti. Estructura personal de la fe*, Barcelona 1964, y el enfoque personalista más reciente de J. Meyer zu Schlochtern, *Glaubensmotive*: ³LThK 4 (1995) 720s.

202. Ya hace años comenzó a aplicar la "acción comunicativa" a la teología fundamental H. Peukert, *Teoría de la ciencia y teología fundamental(1976/²1988)*, Barcelona 2000; también en su posterior, *Teología Fundamental*: DCT II: 512-519; cf. este enfoque en, E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989; *Cristopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg 1992.

2. La Revelación "conocida" por la razón: la credibilidad y sus signos



Aquí la teología fundamental manifiesta claramente su identidad como un dar cuenta humano del contenido de la revelación que pone de relieve los motivos por los cuales se cree y que, por tanto, puede preparar también a la fe. Este "dar cuenta humano" con sus signos propios viene formulado especialmente a partir del Vaticano I como "credibilidad" [DH 3013], que en los textos conciliares se relaciona con la expresión *ratio fidei* [DH 3019]. Ahora bien, antes de la divulgación de la palabra "credibilidad" el concepto que más habitualmente la expresaba en la tradición teológica era el de *praeambula fidei*. En la reciente Encíclica *Fides et ratio* la palabra "credibilidad" ha sido retomada para describir la tarea de la teología fundamental, a su vez se usa la fórmula "vía propedéutica a la fe" [*via praeparatoria fidei*: nº67] como expresión equivalente a la de *praeambula fidei*. En este concepto, pues, se concentra primordialmente la reflexión sobre las condiciones de posibilidad externas e internas de la Revelación y, en cambio, en el de *ratio fidei* se explicita más propiamente la función intelectiva de la razón en la comprensión de la fe. Ambos conceptos deben ser condición de posibilidad para un "conocimiento" de la Revelación que se convierta, gracias a la atracción interior personal del don de Dios, en "un conocimiento *per connaturalitatem*, en el cual se percibe vitalmente la invitación a superar lo creado y apoyarse en la palabra divina según su trascendente credibilidad"[203].

a) Praeambula fidei ["preámbulos de la fe"]



Los "preámbulos o presupuestos de la fe" es una fórmula concisa, usada ya en la escolástica del s. XIII, para indicar las condiciones que se deben satisfacer para que la decisión de creer en Dios no aparezca como arbitraria a los ojos del hombre y cómo este, a su vez, puede justificar a su razón el acto libre de creer. Tales preámbulos comprenden una serie de verdades accesibles a la razón humana, negando las cuales resultaría ininteligible el contenido de la Revelación. De hecho, algunos comentaristas de santo Tomás vieron estos *praeambula fidei* como demostración de la razón sola[204]. Pero, a partir de una lectura no extrinsecista-nominalista del tomismo que se había convertido en dominante, sino de una visión intrinsecista-iluminativa propia de la tradición agustiniano-tomista, los *praeambula fidei* han recuperado su lugar propio como expresión de la condiciones de posibilidad, tanto externas como internas, del hecho de la Revelación y como momento de su inteligibilidad. Estas verdades son "presupuestos" de la Revelación, no propiamente en el sentido que su conocimiento deba preceder "temporalmente" al acto de creer, sino que su negación comportaría lógicamente la falsedad de las verdades reveladas y sin ellas no sería posible una comprensión intelectual interior de los misterios de la fe. Su función, pues, no es la de demostrar el hecho de la Revelación divina, sino la de hacer inteligible su contenido, en el cual están implícitas lógicamente. Ésta es la forma de comprensión que puede encontrarse en la mayoría de los teólogos recientes que han tratado esta fórmula explícitamente[205].

La *Fides et ratio*, que prefiere la expresión "via praeparatoria fidei", seguramente para no entrar en la discusión antes mencionada, afirma que "la razón es llevada a reconocer la existencia de una 'vía realmente propedéutica' a la fe...; (en efecto) existen verdades cognoscibles naturalmente...y su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios...; a la luz de lo conocido por la fe emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónoma de búsqueda. La Revelación les da pleno sentido". De estas verdades enumera las cuatro siguientes [FR 67]:

1) "el conocimiento natural de Dios": verdad que proviene del Vaticano I [DH 3004] siendo una cuestión debatida durante la primera mitad del siglo XX, pero que tanto los posteriores estudios exegéticos como sistemáticos están releyendo en clave teológica, tal como sintetiza L. Ladaria: "solamente a partir del Dios amor revelado en Cristo

203. J. Alfaro, *Preámbulos de la fe*: SM 3:105.

204. R. Suárez, *Suma Teológica I*, Madrid 1947, 89, y A.D. Sertillanges, *Somme Théologique: Dieu I*, Paris 1958, 337-339; enfoque retomado por F. Ocáriz/ A. Blanco, *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Madrid 1998, 20s. y J.A. Sayés, *Compendio de Teología Fundamental*, Valencia 1998, 207, al afirmar que se debe prescindir de la fe en el análisis de los documentos de la Revelación (Escritura, Tradición, Magisterio...).

205. K. Rahner: DT: 574-577; J. Alfaro: SM 3: 102-106; W. Beinert: DTD: 411.621; R. Fisichella: DTE: 781; H. Verweyen: ³LThK 8 (1999) 478-482; G. Cottier, *Itinéraire vers la foi: la "Praeparatio evangelica" et les "Praeambula fidei"*: Nova et Vetera 3 (1999) 51-59; H. Vorgrimler: NThWb: 507s.; cf. en esta línea los estudios de, G. de Broglie, *La vrai notion thomiste des praeambula fidei*: Gr 34 (1953) 341-389; 36 (1955) 291s.; A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg 1962, 94-100; cf. el más reciente de O.H. Pesch, *Tomás de Aquino*, Barcelona 1992, 150-164.

podemos conocer por tanto el 'estatuto teológico' del conocimiento de Dios a partir de las criaturas"[206].

2) "la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad": se trata, también como la anterior, de una afirmación del Vaticano I [DH 3009; 3013s.; 3033], ya examinada anteriormente en el sentido de un discernimiento que lleva al máximo a una "certeza moral", según la interpretación de las Actas del mismo concilio;

3) "la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana": se trata de la cuestión de la analogía, citada en FR 83 y apuntada en el Vaticano I [DH 3016], la cual también ha suscitado un gran debate teológico sobre su colocación entre la filosofía y la teología[207]. La reflexión teológica reciente subraya que más que hablar de analogía de la creación "en sí" (la tradicional *analogia entis*), conviene adecuarse a lo propio de la revelación cristiana en forma de *analogia Christi*[208].

4) "la búsqueda de las condiciones en las que el hombre se plantea a sí mismo sus primeros interrogantes fundamentales: sobre el sentido de la vida, sobre el fin que quiere darle y sobre los que le espera después de la muerte" [nota nº90 de FR 67, donde cita este texto de la Carta del Papa al Congreso Internacional de Teología Fundamental de 1995]: tal búsqueda ha sido planteada en el inicio de este capítulo, siguiendo las indicaciones de la introducción de la FR [ns. 1-6], que de nuevo se retoman en el capítulo III [ns. 24-35]. De esta forma se constata que la "colocación" de la "vía propedéutica a la fe" o de los "preámbulos de la fe" tanto puede ser "antes" de tratar la revelación y la fe –de ahí su presencia en la introducción–, como "después" de tratar la Revelación (cap. I) y el *Credo ut intelligam* (cap. II) en el *Intelligo ut credam* (cap. III) que reitera diversos puntos ya tratados en la introducción como son las preguntas: *¿tiene sentido la vida? ¿hacia donde se dirige?* [nº 26=nº1]. Pero es obvio que también en el primer caso

206. *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 399-407.407; cf. la exégesis de Rom 1,19-21 de J.A. Fitzmyer, *Romans*, 272-283, donde se une a la interpretación mayoritaria de la patrística según la cual todo conocimiento de Dios debe ser comprendido come fe sustentada por su don.

207. Cf. la tipología del debate: analogía de la fe (K. Barth), del amor (H.U. von Balthasar), del ser (E. Przywara; G. Söhngen), del adviento (E. Jüngel), del hombre (K. Rahner) y de la libertad (W. Kasper) en, J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse*, Roma 1995.

208. L. Ladaria, *El Dios vivo*, 415-427, en su síntesis final describe la reacción católica más reciente precisamente con esta expresión de la "analogia Christi".

resta clara la primacía de "la Revelación como verdadera estrella que orienta al hombre" [nº15], puesto que la colocación previa del "conócete a ti mismo" [Introd.] no supone una prioridad ontológica, sino lógico-epistemológica, en definitiva, antropológica, de tal forma que así se muestra la atención concreta al sujeto al cual se dirige la fe: el hombre, ya que "la Iglesia no es ajena a este camino de búsqueda... desde que en el Misterio Pascual ha recibido como don la verdad última sobre la vida del hombre" [nº2].



B) *Ratio fidei* ["razón/justificación de la fe"]

Esta expresión, ya esbozada en las expresiones medievales *scientia fidei* y *intellectus fidei*, toma su inicio especialmente en el Vaticano I cuando afirma: *recta ratio fidei fundamenta demonstret* [DH 3019], formulación considerada por los manuales como una "definición" de la Apologética o Teología Fundamental[209]. De hecho, debe observarse que este Concilio al tratar de la *ratio* no la ve sola sino "ilustrada por la fe" [*ratio fide illustrata*] y es esta situación la que le posibilita "alguna inteligencia de los misterios" que el mismo Vaticano I desarrolla en tres puntos [DH 3016]:

1] "la analogía de lo que naturalmente conoce";

2] "la conexión de los misterios mismos entre sí"; y

3] "la conexión con el fin último del hombre"[210].

Ya santo Tomás había mostrado como la razón ejerce un triple servicio a la fe en un comentario paradigmático [*In Boeth. de Trin.* q.2 a.3]:

a) "demostrar los preámbulos de la fe": el verbo demostrar para Tomás lleva a una evidencia "non constringente", puesto que la reflexión racional a partir de los signos es tan sólo una "invitación" (*inductivum*), una "opinión fortalecida por razones" o "opinión vehemente" [II-II, q.5 a.2]: la razón, pues, condiciona pero no constringe el acto de creer;

b) "notificar por mediación de semejanzas (*similitudes*) lo que es de la fe": se afirma aquí la importancia de la razón en la tarea propia del lenguaje analógico, tan usual en el pensamiento de Tomás;

209. Así, para el manual de A.C. Cotter, *Theologia Fundamentalis*, Weston ²1947, es su subtítulo.

210. R. Latourelle proponía este triple aspecto como eje de su sistematización teológica en, *Teología de la Revelación*, Salamanca ²1969, 403-418.

c) "oponerse (*resistere*) aquello que va contra la fe, manifestando lo que es falso o no necesario": ya en un texto de la ST I, q.1 a.8c, subraya tal función con la fórmula negativa de *solvere rationes*, es decir, "refutar las razones" con esta explicación: "si el adversario no concede nada, toda discusión es imposible: resta sólo 'refutar sus razones'; si además no cree en nada, no resta sino 'refutar las razones' que puedan oponerse a la fe"[211].

Nótese que para el Aquinate la razón es la capacidad de procesos discursivos del espíritu y por esto el acto por excelencia de la razón es la prueba o argumentación en un proceso lógico. En este sentido, la razón no es nunca una razón autónoma alternativa a la fe –como acontecerá a partir de la Ilustración–, ya que ambas no se contradicen puesto que la razón es el sujeto de la fe en cuanto que tiene la fuerza para conocer la verdad y, por tanto, es la fuerza interpretativa de la fe. Por esto se puede hablar de que la filosofía es *ancilla*, es decir, servidora/sierva de la teología debido "no a la insuficiencia de la teología, sino a la debilidad de nuestro espíritu que debe partir de conocimientos naturales para poder tratar de objetos que los superan" [I, q.1 a.5 ad2]. Tal "servicio" puede ser indispensable y para Tomás, lo es efectivamente![212].

C) *La cognitio per connaturalitarem o "conocimiento experimental" fruto de la fe*



El "conocimiento" hacia el cual se orienta todo este momento se debe situar en lo que santo Tomás llama *cognitio per connaturalitatem* como tipo de conocimiento cuasi intuitivo por experiencia y por afinidad espiritual, ya que la rectitud de juicio "puede ser de dos maneras: conforme al uso perfecto de la razón o por cierta connaturalidad con aquello que se ha de juzgar" [ST II-II, q. 45 a.2]. A diferencia del conocimiento puramente "racional", la función capital corre aquí a cargo de las disposiciones habituales "experimentales" del sujeto cognoscente. En efecto, a través de estas disposiciones el hombre se abre, en cierto modo, a un objeto de tal suerte que capta lo que está más de acuerdo con su naturaleza mediante una inclinación experimental y

211. Cf. el comentario de H.-D. Gardeil en, *Somme Théologique I*, q.1, Paris 1968, 118-121.

212. Cf. la recuperación de este axioma en, M. Seckler, *Philosophia ancilla theologiae*: ThQ 171 (1991) 161-187, y O.H. Pesch, *Tomás de Aquino*, 152-154.

deseo casi "espontáneo" que santo Tomás califica como *iuditium per modum inclinationis*. De esta forma tal "conocimiento experimental" comporta una modificación del mismo conocimiento o, mejor, un nuevo punto de vista sobre el objeto, y así la *cognitio per connaturalitatem,* suscita un tipo de conocimiento que también puede calificarse como afectivo, por contacto, por instinto o por simple intuición, que genera una "sintonía comunicativa", y recuerda la tradición cristiana de la experiencia mística...[213].

Así pues, en la aceptación de la llamada a la fe se podrá experimentar como un "conocimiento connatural" de la credibilidad y del acto de creer gracias al don de Dios en cuya "preparación" colaboran tanto la situación "natural" del hombre con su educación y ambiente, así como lo que inculca el Dios que sale al encuentro –como luz e impulso– y lo que el hombre coopera con su aceptación libre. Por eso la *cognitio per connaturalitatem* ha sido vista como la forma más perfecta del conocimiento valorativo del hombre, como experiencia de sintonía comunicativa, y por esto ha servido para apoyar una concepción sintética de la fe y la credibilidad [ya dos clásicos, como M. Blondel y P. Rousselot, hasta los más recientes R. Aubert y J. Alfaro][214]. Es obvio que tal tipo conocimiento debe ser analizado y puesto en forma universal, tal como pretende la teología fundamental, teniendo en cuenta que todas las partes que lo integran no tendrán vida ni serán testimonio de vida sino son percibidas desde el acto de síntesis que es el creer.

3. *Hacia una "síntesis"*



En este camino de articulación entre la fe –como don de Dios– y la razón –como sujeto de la fe–, que comportan este doble momento de la Revelación "creída" (punto I), gracias a su autofundamentación, y "conocida" (punto II), gracias a la credibilidad y sus signos,

213. Cf. también, III Sent d.23 a.3 sol.2 ad2; II-II, q.1 a.4 ad3; q.2 a.3 ad2, con la monografía de M. d'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992, 81-106.205-207, que subraya la novedad de la concepción tomista y su paralelismo con la *inclinatio*; cf. el preciso estudio de C. Vagaggini, *Connaturalità ed Esperienza Mistica Cristiana*: Vita Monastica 159/160 (1984/1985) 5-153, y M. Cozzoli, *I Presuposti antropologici della fede* : Lat 55 (1989) 329-343 ("sintonia comunicativa").

214. Cf. así, M. Blondel, *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme (1910),* Bruxelles 2000, 47s.; P. Rousselot, *Los ojos de la fe (1910),* Madrid 1994; G. de Broglie, *Pour une théorie rationelle de l'acte de foi*, Paris 1954, 176-185; R. Aubert, *Le problème*, 462s.; J. Alfaro: SM 3: 105, con las síntesis académicas de J. Trütsch en, MyS I/2: 632.698.947s. y de F. Ardusso, *Aprender a creer*, 167-187.

la teología de la fe ha propuesto diversos conceptos para esta síntesis de ambos momentos que es el acto de creer. Aquí se presentan los más significativos para esta "síntesis que es la fe" apuntando como conclusión el razonamiento de "la convergencia de sentido" como argumento propio de la teología fundamental hoy:

1/ Punto de partida: "la interacción entre fe y razón" a partir de la *relación de circularidad* de la "Fides et ratio":

El texto de la Encíclica en su título del capítulo VI parte de la expresión genérica "interacción entre fe y razón" que en el texto concreto viene expresada así: "la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta" [FR 73]. Con esta formulación, pues, queda claro que en el acto de creer hay una profunda interacción entre fe y razón.

Con referencia a la formulación concreta de "relación de circularidad", que aparece sin ningún adjetivo calificativo, se puede constatar que tal uso se encuentra ya en K. Barth[215], posteriormente en H.U. von Balthasar[216] y más recientemente en R. Fisichella[217]. Por otro lado, es usada con adjetivos significativos tales como circularidad "hermenéutica" o "en espiral" por W. Beinert[218] y como relación de "pericoresis", es decir, como relación que tiene presente que un momento –la fe– no puede ser pensado sin el otro –la razón–, es la propuesta de M. Seckler[219].

La misma estructura de la *Fides et ratio* explicita practicamente esta "interacción entre fe y razón" al situar como inicio una introducción antropológica –el "conócete a ti mismo", como prioridad lógico-epistemológica– para entrar después en el capítulo primero sobre la Revelación, la cual mantiene la primacía ontológica. Con todo, el planteo antropológico vuelve en el capítulo tercero con el título: *intelligo ut credam*, como si la opción primera no fuera suficiente... En defini-

215. *Dogmatique I,1*, Gèneve 1953, 126s..
216. Cf. estudio de la expresión en, P.Eicher, *Offenbarung*, München 1977, 320.
217. *Opportet filosophari in theologia*: Gr 76 (1995) 715-727; ya brevemente en, *Teología y filosofía*: DTF: 1230-1437, y el posterior comentario en, *Rapporti tra teologia e filosofia alla luce di FR* en, AA.VV., *Fede e ragione*, 185.
218. *Introducción a la teología*, Barcelona 1981, 109.132.
219. Ya en, [1]HFTh 4: 498, y repetido en, [2]HFTh 4: 388.

tiva, la estructura de la Encíclica responde de forma muy próxima a los enfoques ya apuntados de M. Blondel, K. Rahner, J. Alfaro, M. Seckler..., aunque la incorporación del capítulo tercero también antropológico y la expresión de "circularidad", sin adjetivo, responde más bien a P. Rousselot, H.U. von Balthasar, P. Henrici, R. Fisichella...



2/ "La argumentación cumulativa" a partir del *Illative sense* de J.H. Newman:

En su conocida obra *La gramática del asentimiento [Grammar of Assent (1879)]* trata del "sentido ilativo", que recuerda la forma de actuar de un buen detective y un buen médico. Newman analiza el aspecto no conceptual del asentimiento a la Revelación y quiere explicar como el acto de creer es un verdadero y propio asentimiento personal y no solo "nocional". En esta línea llama *illative sense* a la capacidad de percibir la "ilación" de diversos indicios percibidos, no a partir de la lógica del silogismo que realiza un paso detrás del otro, sino a través de una lógica de la convergencia en la cual todos los elementos se apoyan entre sí, ya que "el cúmulo de probabilidades conduce a pruebas legítimas, suficientes para la certeza"[220]. Este enfoque, conocido como "argumentación cumulativa", se ha convertido en dominante en la reciente filosofía de la religión inglesa, así, en B. Mitchell, R. Swinburne y P. Helm[221], y es propuesto por diversos especialistas de teología fundamental como H.J. Walgrave, J. Meyer-zu-Schlochtern, A. Dulles y H.J. Pottmeyer[222].

220. Cf. con título diverso la edición castellana, *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, 304s.; cf. el clásico, D.A. Pailin, *The Way to Faith. An Examination of Newman's "Grammnar of Assent" as a Response to the Search for Certainty in Faith*, London 1969, y las presentaciones de A. Torres Queiruga, *John Henry Newmann: Fe y razón en una época de crisis*: RET 51 (1991) 5-42; J. Morales, *Experiencia religiosa (La contribución de J. H. Newman)*: ScrTheol 27 (1995) 69-91, G. Rombold, *John Henry Newman* en, AA.VV., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, I*, Madrid 1993, 682-688, y G. Juan Morado, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange*, PUG, Roma 2000, 119-151.
221. Cf. B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, London 1973; *Faith and Criticism*, Oxford 1994,10-19; R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1983, 30.39.87s; P. Helm, *Faith with Reason*, Oxford 2000, 66-83, que ve como predecesor al anglicano del siglo XVIII, J. Butler, *The Analogy of Religion*, London 1736 (Oxford 1897, I.10), cf. ya así, W. de Smet, *L'influence de Butler sur la théorie de la foi chez Newman*: Newman-Studies 6 (1964) 21-38.
222. H.J. Walgrave, *J.H. Newman: Selected Writings*, Leuven 1982, 143-293; J. Meyer zu Schlochtern, *Glaube-Sprache-Erfahrung*, Frankfurt 1978, 387-393; *Glaubwürdigkeit*: [3]LThK 4 (1995) 734-737; A. Dulles, *La iglesia, sacramento y fundamento de la fe*: TF Perspectivas, 371-392.375-377, donde lo relaciona con el enfoque personalista de

3/ "La luz de la fe hace posible el conocimiento de la credibilidad" a partir de los *Les yeux de la foi* de P. Rousselot:



Los estudios de Rousselot y especialmente su breve artículo publicado en 1910 titulado *Les yeux de la foi* ha ejercido un influjo decisivo en la teología de la fe contemporánea. A partir de la frase de san Agustín: *Habet namque fides oculos suos,* que es el subtítulo del estudio, Rousselot sitúa el conocimiento de la credibilidad en el mismo acto de fe, ya que es la misma fe la que desvela los "ojos" del conocimiento. La fe es, al mismo tiempo, asentimiento de fe y conocimiento de credibilidad, ya que la voluntad y la inteligencia, la comprensión intelectual y el amor están en una relación de prioridad recíproca. El elemento que une a ambos es el *lumen fidei*, la "luz de la fe" que no ofrece un nuevo objeto de conocimiento –ya que este debe proceder de la predicación–, sino que da la comprensión de la afinidad entre indicios o motivos de credibilidad y asentimiento. De hecho, el amor hace posible percibir la credibilidad de la Revelación e, inversamente, la percepción de tal credibilidad hace posible creer. El amor de la Verdad Primera perfecciona la razón en su misma naturaleza intelectual, posibilitando que la mente consiga percibir más claramente las razones para creer.

Este planteo de Rousselot encontró serias dificultades en su inicios por parte de sus superiores religiosos[223]. Las críticas teológicas no le faltaron, ya desde los inicios, ya sea como "fideista" (P. Harent)[224], o ya sea como "racionalista" (R. Garrigou-Lagrange y Y. Congar)[225]; una visión en principio positiva, aunque moderadamente crítica y matizada de su aportación es la de R. Aubert y J. Alfaro[226] y, más recientemente, A. Dulles[227]. En estos últimos años su pensamiento ha ido imponiéndose especialmente a partir de H.U. von Balthasar que, aún matizándolo, lo asumió como maestro[228]. En esta línea se encuentra de forma relevante la propuesta de teología fundamental de R. Fisichella tanto en sus diversos estudios sobre Balthasar como en la articulación de esta disciplina[229].

4/ "La afinidad entre la Revelación y la actuación plena de la vida humana" a partir de la teología trascendental de K. Rahner:

Para Rahner la autocomunicación de Dios como fundamento de la fe es dada directamente en la experiencia trascendental mediada por la revelación categorial. De hecho, para Rahner la experiencia interior del hombre y el mensaje externo llegan al encuentro y allí, donde una se comprende en el seno de la otra, se verifica el encuentro directo con Jesucristo, porque la fe deriva de la escucha y, a su vez, de la gracia, que se sitúa en el centro más íntimo del corazón. De hecho, estas consideraciones sobre la experiencia trascendental de la autocomunicación de Dios pueden ser vistas también como desarrollo propio de la doctrina tradicional de la luz de la fe.

Así, entre lo trascendentalmente necesario y lo histórico concretamente contingente existe una relación recíproca de condicionamiento y de mediación, puesto que los dos momentos puede aparecer sólo y siempre conjuntamente. Por un lado, el movimiento de la trascendentalidad necesita auscultar la historia. Y, viceversa, las afirmaciones de fe transmitidas, es decir, su contenido verdadero y real se convierten en comprensibles y creíbles sólo si pueden ser sintonizados con la propia experiencia trascendental y presentadas como su explicación. Ahora bien, lo que se encuentra en la historia, fruto de la búsqueda racional,

M. Polanyi, *Personal knowledge*, New York 1964, 126s.; *The Assurance*, 210-212.219s. 232s., y H.J. Pottmeyer en, ²HFTh 4: 278-288.

223. Cf. la edición de, *The Eyes of Faith*, New York 1990, con una introducción de J.M. McDermott, 1-18; la edición incluye el texto: *Answer Two Attacks*, 93-110, con una introducción de A. Dulles, 85-91, y un apéndice con la carta del General de la Compañía de Jesús, W. Ledochowski, sobre las *Principal Theses of Position of Pierre Rousselot*, 114-117, con introducción de A. Dulles, 113; cf. E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte: Die Glaubenstheologie des P. Rousselot S.J.*, Frankfurt 1969; J.M. McDermott, *Love and Understanding: The Relation of Will and Intellect in P. Rousselot's Christological Vision*, Rome 1983.

224. DThC 6 (1924): 55-513.260-275.

225. Cf. R. Garrigou-Lagrange en, *La Vie Spirituelle* 117 (1927/28) 269-290, y Y. Congar en, *Bulletin thomiste* 7 (1930) 40-46.

226. R. Aubert, *Le problème*, 452-511.510s.; J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas*, 416-418, la valoración muy similar de ambos puede resumirse así: coinciden y valoran con Rousselot el concebir la fe como unos ojos nuevos y, por tanto, como nueva facultad cognoscitiva; difieren de él en la determinación de esta función, ya que para ellos la iluminación de la gracia se limita a descubrir al hombre que los signos para él, es decir, hace que a través de aquellos signos del hombre se siente personalmente llamado a la fe (por tanto su función propia es el juicio práctico y no tanto en el teórico como afirma Rousselot).

227. Dulles, *The Assurance*, 110-113, donde además de resumir las críticas citadas, subraya la diferencia del uso de la connaturalidad entre Rousselot y santo Tomás, así este último al tratar de la connaturalidad en relación con la fe nunca afirma que la luz de la fe ilumina los signos de credibilidad o les confiera valor probativo; en cambio, los signos externos y el instinto interno son dos motivos distintos: siendo el primero dispositivo al acto de creer.

228. *Gloria 1*, 161-163.

229. Cf. de forma sintética su propuesta más reciente en, *Introducción a la Teología Fundamental*, Estella 1993, 151-168, donde se dedica a Balthasar la parte más extensa y conclusiva.

puede ser asimilado de manera real y fundamentada sólo si en la subjetividad del hombre existe un principio apriórico de la expectativa, de la búsqueda y de la esperanza.



El enfoque de K. Rahner ha encontrado largo consenso en la teología contemporánea, especialmente notable en los clásicos B. Welte y H. Fries[230] así como en las propuestas recientes de B. Sesboüé[231], aunque su lenguaje pueda crear ciertas dificultades para su divulgación. Las críticas más significativas han sido más bien a su concepto de "cristianismo anónimo" antes las cuales ha recordado que esta teoría no es principio hermenéutico reductor de la dogmática tradicional y que se encuentra en LG 16[232]. En definitiva, el análisis trascendental de Rahner se basa en enraizar los contenidos de la fe en la espera y en la experiencia de los hombres y por esto se puede hablar de la afinidad entre la Revelación –la fe– y la actuación integral de la vida humana –la razón–.

5/ "La opción fundamental del acto de creer" a partir de la concepción personalista de la fe en J. Alfaro y M. Seckler:



La expresión opción fundamental, entendida como fuente del modo de ser, de pensar y de actuar del hombre, es un concepto fruto del giro antropológico del pensamiento contemporáneo enraizado en la filosofía trascendental, el existencialismo y, sobre todo, el personalismo filosófico y teológico, que así quiere expresar la atención particular a la globalidad unificada y a la historicidad del obrar humano. Su origen más próximo parece encontrarse en la reflexión sobre la vida de la gracia y de la fe, especialmente a partir de la mitad del siglo XX[233], que encuentra puntos de referencia en santo Tomás [especialmente, ST I-II, q.89 a. 6c.][234] y en la fenomenología de la acción de M.

230. B. Welte, *Filosofía de la religión*, Barcelona 1982; *¿Qué es creer?*, Barcelona 1984; H. Fries, *Teología Fundamental*, Barcelona 1987.

231. *Creer*, Madrid 2000, donde cita y resume ampliamente a K. Rahner.

232. *Los cristianos anónimos*: ET VI: 544-555; y la monografía de su discípula, A. Röper, *El hombre cristiano implícito (1963)*, Buenos Aires 1968.

233. El primero que usó esta expresión más explicitamente fue P. Fransen, *Pour une psycologie de la grâce divine*: Lumen Vitae 12 (1957) 209-240, y fue prontamente divulgada por M. Flick/Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*: Gr 41 (1960) 593-619; el mismo Fransen sintetiza esta cuestión en, *El estado de gracia(1974)*: MyS IV:2: 910-914, cf. la historia detallada de este concepto en A. Nello, *Teorema de la opción fundamental*, Roma 1995, 159-211.

234. Cf. S. Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di s. Tommaso*, Brescia 1968; y su síntesis en, *Opción fundamental*: AA.VV., *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1974,731-741.

Blondel[235], donde a pesar de su indudable significatividad para la teología de la fe, ha quedado su estudio y su propuesta practicamente restringida a las reflexiones de teología moral contemporánea recibiendo una tractación específica por parte de la Encíclica *Veritatis Splendor* nº 65-70[236].

Con todo, la *Fides et ratio* nº 13, de forma novedosa ha aplicado esta categoría entendida como "elección fundamental" al acto de fe con estas palabras: "por eso el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno"[237]. A nivel específico de la teología de la fe se encuentra explicitamente formulada por dos grandes especialistas en este tema como son, J. Alfaro y M. Seckler, los cuales partiendo de sus estudios histórico-teológicos sobre la fe en santo Tomás, le han dado una orientación claramente personalista.

Así, Alfaro afirma que "la fe como opción fundamental del hombre más que un acto o una serie de actos la fe es una actitud personal, fundamental y total, que imprime una orientación nueva y definitiva a la existencia. (En efecto) la fe ahonda sus raíces en lo más profundo de la libertad del hombre, es decir, en la opción fundamental y permanente por la que el hombre se abre o se rebela frente al Absoluto como gracia; aquí se decide el sentido fundamental de la existencia del hombre"[238]. Más aún, "lo importante es que se comprenda que la existencia cristiana auténtica no se cumple sino en la sinceridad radical de la 'opción fundamental' en respuesta al acto salvífico de Dios en Cristo y que esta 'opción fundamental' incluye la confesión de Cristo, la espera confiada de su manifestación futura y la entrega personal a él cumplida en el amor efectivo del prójimo"[239].

235. Cf. las indicaciones del estudio de J.M. Isasi en, M. Blondel, *La Acción(1893)*, Madrid 1996, XLV-LXII.LVIII: "la opción (final) es la fuente radical del pensamiento y del querer".

236. Cf. Kl. Demmer, *Opción fundamental*: AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid 1994, 1269-1278, y sobre la Encíclica, cf. A. Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 258-276.

237. Cf. J.J. Pérez-Soba, *La fe como "elección fundamental"*: RET 60 (2000) 601-613.

238. SM 3: 117-119; *Esistenza cristiana*, 112: "la certezza della fede... dalla stessa sua indole implica l'opzione fondamentale dell'esistenza umana".

239. *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales*, Madrid 1973, 475.

Por su lado, M. Seckler subraya que la fe es un acto de la persona, cuya certeza proviene de la contemplación de aquel a quien cree y no de la evidencia de un conocimiento no personal. Esta radicación antropológica del acto de creer es la que lo hace comprender y describir como una opción fundamental profundamente humana. A su vez, subraya que a partir de la visión teológica de la fe, formulada como *obsequium rationabile* en el Vaticano I, se puede precisar que esta opción fundamental asume una dimensión profundamente religiosa que es precisamente lo que es el acto de creer[240].

6/ Conclusión: el razonamiento propio de *La Teología Fundamental* que presentamos: "la convergencia de sentido":

Para concluir este capítulo sobre el acceso del hombre a la Revelación con su doble momento que parte del hombre oyente de la Revelación para llegar al hombre creyente, y teniendo en cuenta las diversas perspectivas apuntadas, proponemos como razonamiento propio de la teología fundamental el de "la convergencia de sentido", enraizado en el llamado "argumento de convergencia"[241], a su vez inspirado en el *illative sense* de J.H. Newman antes presentado, que unimos a la cuestión del "sentido", tan específica de la teología fundamental contemporánea tal como ya hemos mostrado (cf. así, la Encíclica *Fides et ratio* y M. Blondel, K. Rahner, H.U. von Balthasar, J. Alfaro, H. Verweyen, R. Fisichella...).

En efecto, partimos de que la identidad o "lógos" de esta disciplina que es el "dar cuenta humano de la Revelación que pone de relieve los motivos por los cuales se cree y que puede a su vez preparar a la fe". Y esta identidad o "lógos" propio de la Teología Fundamental no es ni una demostración constringente, ni una pura opinión, sino que

240. Afirma M. Seckler que la fe *"als Akt letzer rel. Selbstbestimmung der Existenz die eigtl. 'optio fundamentalis'"* en, *Glaubensfreiheit*: ³LThK 4 (1995) 710-713.712; ya así en sus anteriores, *Fe:* CFT II: 128-152; *Fe:* DCT I: 425-438, así como en su síntesis más reciente en, *Glaube:* ³LThK 4 (1995) 672-685.681s.; cf. sus reflexiones sobre Lc 14,23, texto "clásico" sobre la "violencia", *Compelle entrare:* ³LThK 2 (1994) 1285s.

241. Sobre al argumento de convergencia en clave epistemológica moderna, cf. J. de Vries, *Grundfragen der Erkenntnis*, München 1980, 73-101; sobre su uso en la investigación histórica, cf. P. Blet, *Il criterio di convergenza in storia moderna* en, C. Huber (ed.), *Teoria e Metodo delle scienze*, Roma 1981, 160-164; sobre su uso en teología fundamental, cf. los clásicos, H. Fries, *Konvergenzargumentation*: ²LThK 6 (1961) 517s.; *Teología Fundamental*, 368; A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Münster 1968, 287s. y los más actuales, W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 141; H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt ²1996, 68; H.-L. Olling, *Konvergenzargumentation*: ³LThK 6 (1997) 337; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, Regensburg ²2000, 294.

se presenta como un razonamiento que ofrece una seria de indicios, signos, acontecimientos, perspectivas, experiencias, valores... independientes que convergen entre sí y que son capaces de mostrar de esta forma la credibilidad propia de la Revelación y del acto de creer en ella.

La posibilidad de tal razonamiento se basa en la historicidad del conocimiento humano y en la pluralidad de los orígenes de sus experiencias (intelectivas, sensibles, históricas...), de tal forma que el hombre está abierto a toda la realidad pero no puede abarcarla sino de forma parcial y sucesiva. No se trata pues de sumar simplemente los diversos conocimientos y experiencias, sino que se ha de lograr una visión conjunta de lo parcial con el todo en una perspectiva unificadora que respeta la libertad, pues es un razonamiento bien fundado pero no coactivo ya que deja suficiente espacio para la decisión y el compromiso existencial. A través, pues, del "raciocinio por convergencia de varias razones, cada una de las cuales no es suficiente por sí sola, se infiere una conclusión. Lleva a la certeza sólo cuando la dirección común de las razones puede tener su causa en el contenido mismo de dicha conclusión"[242].

Tal razonamiento, además, apunta a una convergencia centrada específicamente en el "sentido", pero no cualquier sentido sino aquél más decisivo y último que aparece como "razón de ser" –el sentido como origen–, y como "orientación final" –el sentido como término último–, de tal argumentación convergente. De ahí que "la convergencia de sentido" se convierta en el eje de la articulación de *La Teología Fundamental* que presentamos, como disciplina científica que así posibilita la comprensión de la credibilidad como una "propuesta sensata o de sentido", ya que en ella confluyen el sentido teológico, el histórico y el antropológico, tal como analizaremos en el punto conclusivo siguiente.

242. W. Brugger, *Raciocinio* en, (id.), *Diccionario de Filosofía*, Barcelona ¹³1995, 460.

C. LA CREDIBILIDAD COMO "PROPUESTA DE SENTIDO" TEOLÓGICA, HISTÓRICA Y ANTROPOLÓGICA



I. INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO DE CREDIBILIDAD

Credibilidad equivale a digno de fe o fiable [cf. 1 Cor 1,9: *pistós* = fiable-digno de fe-creíble], apto parar ser creído, razonable y capaz de atraer a la persona hacia un compromiso de vida que sea total. De hecho, la palabra credibilidad se relaciona directamente con la verdad que surge del testimonio, articulación que ya aparece en el texto que quizá esté en el origen de su uso el cual en la traducción de la Vulgata del Salmo 93,5 dice: *testimonia tua credibilia facta sunt* ["dignos de fe son tus testimonios"]. Así pues, con la palabra credibilidad la teología fundamental, aún con diversas formas y en contextos diferenciados, ha expresado y quiere expresar "la mediación" existente entre la Revelación y el sujeto creyente. Con razón se hablado de la nueva actualidad de esta cuestión[243].

De hecho la expresión credibilidad, unida a la de credendidad, se encuentra germinalmente en san Agustín ["nadie cree, sino piensa que debe creerse (*nisi prius cogitaverit esse credendum*)": *Praed. Sant.* 2,5] y santo Tomás la articula así: "todo lo que encierra la fe se puede considerar bajo la razón común de creíble (*credibilis*), y de este modo las cosas de la fe son vistas por quien cree; pues éste no creería si no viera que estas cosas deben ser creídas (*credenda*) [II-II q.14 ad2]. Ahora bien, como fórmula específica de la nueva disciplina naciente que fue la Apologética se consolidó a partir de los siglos XVII/XVIII y como tal fue asumida por el Vaticano I que la usó cuatro veces en la *Dei Filius* y siempre en el apartado sobre la fe [cf. DH 3013; 3033; 3036]. Tal expresión pone de relieve la característica de la fe cristiana como "asentimiento coherente con la razón" [*obsequium rationi consentaneum (cf. Rom 12,1)*: DH 3009], así como que "la recta razón demuestra los fundamentos de la fe" [*recta ratio fidei fundamenta demonstret*: DH 3019],

243. M. Antonelli/M. Epis hablan "di una 'nuova attualità' della questione della credibilità", sintetizando un número monográfico donde colaboran: A. Dartigues, G. Larcher, K.-H. Neufeld, G. Ruggieri, P. Schmidt-Leukel, P. Sequeri y H. Verweyen, *Sulla credibilità del cristianesimo*: Sc Catt 135 (1997) 363-558.540; cf. nuestro balance, *La identidad eclesial de la teología fundamental*: Gr 74 (1993) 75-99.87, donde escribimos que la actual "teología fundamental encuentra su elemento unificador en el tema de la credibilidad"; también, L. Lago, *La credibilidad de la Revelación:* TF. Temas, 407-441.

y es esta *ratio,* en cuanto "ilustrada por la fe", la que puede lograr "alguna inteligencia de los misterios" [DH 3016].

Con el Vaticano II –a pesar de no usar la palabra concreta credibilidad– se perfila un nuevo marco para esta cuestión gracias al propio enfoque de la Revelación y, de forma especial, a la centralidad de la Iglesia en todo este Concilio. En efecto, a partir de la concepción "sacramental" de la Revelación ["con gestos y palabras intrínsecamente unidos" y las fórmulas: "economía" e "historia de la salvación": DV 2; 4; 8; 14; 15] y de la afirmación solemne de la Iglesia como "sacramento" [LG 1; 9; 59; SC 5; 26; GS 42; AG 5] y "sacramento universal de salvación" [LG 48; GS 45; AG 1], aparece el carácter claramente significativo de la Revelación.

Será en la GS donde se encuentran tres lugares emblemáticos sobre tal significatividad: el primero, al tratar de la condición del hombre en el mundo de hoy donde aparece el concepto de "signos de los tiempos" así: "para cumplir esta tarea (es decir, el servicio al mundo), corresponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida" [GS 4; cf. PO 9; AA 14: UR 4]; el segundo lugar, se encuentra al concluir el primer capítulo referido a Cristo como hombre nuevo que dice así: "realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" [GS 22]; y el tercer lugar, aparece en la conclusión de toda esta Constitución conciliar y dice así: "todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación' (LG 48), que manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre" [GS 45].

La Encíclica *Fides et ratio* retomará la palabra credibilidad para tratar de la teología fundamental así: "al estudiar la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda. La Revelación les da pleno sentido, orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual encuentran su fin último" [FR 67]. Siguiendo además esta perspectiva toda la Encíclica está marcada por las constantes referencias a la cuestión del sentido, de la verdad y de su significación para el mundo y el hombre, especialmente en la Introducción y en el capítulo III, además de múltiples referencias [cf.

ns. 13-15.42.67.94-97...], con una conclusión emblemática: "lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia" [FR 102].

Teniendo presente este marco de orientación sobre la credibilidad aportado por las diversas intervenciones magisteriales que van del Vaticano I, pasando por el Vaticano II, hasta la Encíclica *Fides et ratio,* la teología fundamental contemporánea ha consolidado su visión de la credibilidad en una línea "sintética", que supere tanto una concepción "analítica" (propia de la clásica apologética católica que veía la credibilidad previa a la fe), como una concepción "dialéctica" (propia de la tradición luterana que veía la credibilidad sólo a partir de la fe). De hecho, esta concepción "sintética" parte de la visión personalista de la fe y de la función iluminadora del don de Dios que es el que efectúa la síntesis de los signos y motivos de credibilidad los cuales no asumen pleno valor sino es en virtud de este don. Por tanto, la credibilidad vista desde esta concepción sintética, no es, ni un estadio previo al acto de creer –como en la concepción "analítica"–, ni un aspecto irrelevante en el proceso creyente –como en la concepción "dialéctica"–, sino que es un aspecto *(quo)* formal como condición de posibilidad del acto de creer, distinguible por la reflexión, aunque identificado en su realidad viviente. De esta forma queda claro que la acción interna iluminadora del don de Dios es causa principal y motivo definitivo del acto de fe, mientras que la credibilidad es causa instrumental y condición de posibilidad, al menos implícita y virtual, del creer[244].

A su vez, conviene tener presente que el acto de creer es un acto plenamente humano decisivo para la propia existencia ya que "la fe es el inicio de la salvación" [Trento y Vaticano I: DH 1532; 3008] por el cual el hombre "se entrega entera y libremente a Dios" [Vaticano II: DV 5]. Por otro lado, no se le puede reducir a una conclusión "racionalista", ni "fideista", ambas censuradas por el Magisterio de la Iglesia [DH 2751-2756; 2765-2769; 2828-2831; 2850-2861], discernimiento recordado más recientemente por la *Fides et ratio,* nº 52.

De hecho, el acto de creer como acto humano no es ni fruto de una evidencia constringente, como si fuese una conclusión "racionalista", ni tampoco fruto exclusivo de la fe, como si fuese una conclusión "fideista". El acto de creer, pues, se sitúa en el ámbito antropológico de las opciones honestas y responsables que toda persona realiza o puede contentarse con realizar en diversas decisiones importantes de la propia vida, más aún si se tiene claro que una decisión contraria en su contenido y en sus fundamentos y motivaciones (que en el fondo consisten solamente en la no coactividad de la decisión contraria) no tiene una justificación lógica o moral mejor.

244. Cf. el análisis de estos modelos de credibilidad en nuestro, *Treinta años de teología fundamental*: RET 56 (1996) 293-315.306-308.

Esta decisión del acto de creer entendida como opción fundamental, podrá llevar a una certeza "moral" o "personal", que se distingue tanto de la obviedad que genera la evidencia, como de la variabilidad que suscita la opinión, y consiste en aquella certeza necesaria y prudente para decidir cuestiones importantes y decisivas de la propia vida. Ya santo Tomás distinguía entre el aspecto objetivo y subjetivo de la certeza de la fe, siendo esta última "menos cierta" [*minus certa*: II-II, q.4 a.8c], ya que es una "certeza condicionada" por el sujeto creyente [*De Ver*. 6,5 ad2]. Fr. Suárez, en el ámbito de la segunda escolástica, formula específicamente la expresión "certeza moral" como el grado más alto de certeza posible basado en el testimonio personal [*De gratia* lib. 9, cap.11,2][245]. J.H. Newman se referirá también a la "certeza moral" como correlato humano de la absoluta certeza de la fe[246]. La epistemología contemporánea, especialmente en el ámbito de la filosofía práctica, ha relanzado el concepto de certeza y de justificación calificada como moral o personal al subrayar que en las decisiones humanas entra en juego la libertad que, al no ser arbitraria, posee una lógica interna que hace posible alcanzar certidumbres serias en el ámbito plural que caracteriza la acción humana, siendo éste el lugar donde se sitúa la decisión y la "certeza moral" o "personal" que comporta el acto de creer[247].

245. El Papa Pío XII la equiparó al "principio de razón suficiente" [AAS 36 (1942) 340]; por eso, R. Aubert, *El acto de fe*, Barcelona 1965, 61, comenta "que la duda deja de ser prudente, especialmente en el orden moral"; cf. también, K. Rahner, *Praeambula fidei:* DT: 574-578.576s.; J. Lebacqz, *Certitude et volonté,* Louvain 1962, 169s. ("appendice: Les différents sens du terme certitude morale"), y las indicaciones de, P. Erdö, *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali:* Periodica 87 (1998) 81-104.

246. *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, 286.

247. Cf. A. Llano, *Gnoseología*, Pamplona 1983, 56-58; J. Dancy, *Moral Reasons*, Oxford 1993, y A.W. Müller, *Gewissheit*: ³LThK 4 (1995) 631s.

II. Elementos nuevos para la comprensión de la credibilidad hoy como "propuesta sensata o de sentido"



Con la formulación de la credibilidad como "propuesta sensata o de sentido" queremos responder a la demanda de la *Fides et ratio* sobre la "oferta de posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda del hombre; búsqueda que tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida" [FR 33].

Una propuesta articulada como una "argumentación retórica persuasiva"

El ámbito en el cual nos inspiramos proviene, por un lado, de la recuperación del arte retórica y argumentativa para esta comprensión de la credibilidad. En efecto, se asiste a una resurgimiento de la retórica y de la teoría de la argumentación estrechamente ligado a ciertas circunstancias que devuelven importancia al arte de persuadir a través del lenguaje. De hecho, hasta hace relativamente poco la opinión general sobre la retórica era peyorativa, puesto que era sinónimo de falta de sinceridad y de expresión artificial. Más recientemente, diversos tratadistas han intentado romper con la concepción de la razón y del razonamiento que tuvo su origen en Descartes y que ha marcado el pensamiento occidental de los tres últimos siglos. Para conseguirlo han retomado grandes clásicos como Aristóteles, Cicerón, Quintiliano, Vico, Vives…

La expresión más significativa de esta recuperación se sitúa en la llamada "nueva retórica", identificada con la Escuela de Bruselas. Esta nueva retórica recupera diversos autores y rastrea documentos de publicistas, políticos, abogados, jueces, filósofos, predicadores…(tales como, Aristóteles, B. Bossuet, J. Calvino, Cicerón, H. Bergson, M. Buber, J. César, Descartes, A. Gide, É. Gilson, B. Gracián, Jesús, Kant, Locke, G. Marcel, F. Mauriac, Montaigne, K. Marx, Pascal, Platón, Proust, Quintiliano, J.P. Sartre, Teresa de Jesús, Tomás de Aquino, Vico, S. Weil…), estudiando los medios discursivos que usaban parar obtener la adhesión. La teoría de la argumentación que resulta complementa la teoría de la demostración de la lógica formal moderna y su objetivo final es presentar los distintos tipos de discurso con sus variaciones y sistemas para descubrir las nuevas técnicas que utiliza el lenguaje para persuadir y para convencer. Su conclusión final expresa las posibilidades de estas nuevas reflexiones sobre la retórica para dibujar la credibilidad entendida como propuesta sensata ya que: "sólo la existencia de una argumentación, que no sea apremiante ni arbitraria, le da un sentido a la libertad humana, la posibilidad de realizar una elección razonable. Si la libertad fuera solamente la adhesión necesaria a un orden natural, excluiría cualquier probabilidad de elección; si el ejercicio de la libertad no estuviera basado en razones, cualquier elección sería irracional y se reduciría a una decisión arbitraria que se efectuaría dentro de una vacío intelectual"[248]. He aquí pues, algunos elementos importantes útiles para tipificar mejor nuestra propuesta.

Como ejemplo significativo de la recuperación de autores clásicos en la nueva retórica es la nueva edición de la obra de unos de los iniciadores de la Apologética como disciplina, Juan Luis Vives (Valencia, 1492-Brujas 1540), filósofo reformador de las disciplinas y el más importante de los humanistas españoles, con la obra específica *De ratione dicendi* (1532). En efecto, Vives se opone a la oratoria tradicional y asegura que sólo la *elocutio* o *sermo communis* constituye el objeto propio de la arte retórica, ya que está sacada del lenguaje del pueblo con la fuerza dialéctica y cognoscitiva que comporta y la concepción vivista del lenguaje y, por esto, "en lugar de todo el equipo de la argumentación escolástica, emplea la amplia forma de la frase antigua, libre y sugerente"[249].

J.L. Vives quiere superar así la pretendida determinación racional del lenguaje al reconocer que la palabra metafórica, el saber inventivo y el discurso retórico son la expresión histórica, la representación ingeniosa y la eficaz respuesta del hombre a sus propias necesidades. En efecto, afirma Vives "yo no veo nada más ventajoso en las reuniones de los hombres que el lenguaje bien enseñado y formado… no es casual que san Pablo, entre los documentos divinos a los Colosenses, añadiese aquello de que su lenguaje fuese sazonado con sal, es decir, que no fuese desabrido por una observación impropia de los tiempos y de los lugares y, por consiguiente, resultase desagradable. Pues no hay cosa más propia del hombre prudente que usar de forma adecuada y hábil el lenguaje, según sea preciso, con muchos, con pocos, con eruditos, con rudos, con un igual, con un inferior, con un menor, observando el tiempo y lugar, así se hable y se trate de cualquier cosa…; a cada cual

248. Ch. Perelman/L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica (1989),* Madrid 1994, 773.

249. P. Graf, *Luis Vives como apologeta*, Madrid 1943, 138, que subraya su preferencia por argumentos derivados de la psicología de base empírica; cf. G. Heinz muestra cómo Vives representa la primera base del tratado de revelación, *Divinam christianae religionis originem probare*, Mainz 1984, 24-32.

hay que darle un lenguaje apropiado a su naturaleza e ingenio...; ¿qué diferencia hay en que ataques a alguien con una espada o con la lengua? Es más grave herirle con la palabra. El lenguaje humano sirve a la mente. Por esto, no tiene verdaderamente lenguaje el que no siga a la razón"[250].

La importancia de la "retórica" conlleva la recuperación del lenguaje como símbolo, como analogía y como hipérbole, visto no ya como "irracional" sino como más capaz de expresar la profundidad de la experiencia humana, en este caso además, religiosa y creyente. En este sentido la "retórica" tanto puede ayudar a revitalizar un lenguaje que quiere atestiguar la profundidad de la experiencia religiosa y creyente, como posibilitar que el interlocutor quede interrogado e interpelado por tal tipo de lenguaje retórico. Con razón, el profesor de teología fundamental de Chicago, D. Tracy, ha concluido que los grandes ejemplos del discurso retórico para la teología se encuentran precisamente en el profeta y en el místico, cuyo fundamento es el mismo, ya que son una "retórica" del Otro (*It is rhetoric of the Other*)[251].

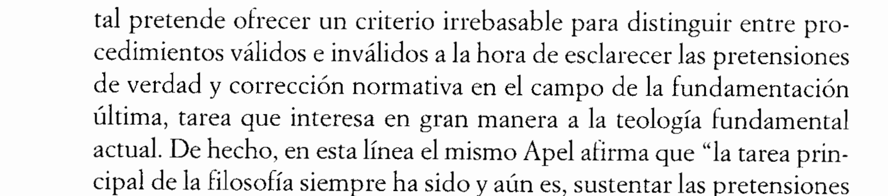
Una propuesta ofrecida a partir de una "argumentación racional sensata"

El otro ámbito de reflexión para la comprensión de la credibilidad como "propuesta se sentido" parte de la formulación de K.-O. Apel para quien su teoría de la verdad se encuadra en la pragmática trascendental la cual tiene como objetivo centrase en la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez del conocimiento. Por tanto, para Apel se puede hablar de "propuesta sensata" cuando se propone "por verdadera una proposición que se puede respaldar con argumentos suficientes como para convencer a una comunidad que atienda a criterios racionales"[252]. A su vez, la pragmática trascenden-

250. Cf. la reciente edición, Juan Luis Vives, *El arte retórica. De ratione dicendi*. Estudio introductorio de E. Hidalgo-Serna. Edición, traducción y notas de A.I. Camacho, Barcelona 1998, 5.199.301.

251. *Prophetic Rhetoric and Mystical Rhetoric* en, W. Jost/W. Olmsted (eds.), *Rhetorical Invention and Religious Inquiry*, New Haven/London 2000, 182-196.194, volumen muy significativo sobre toda esta cuestión con diferentes colaboraciones (W.J. Ong, M. O'Rourke Boyle, S.E. Sapiro, K. Eden, J. Fodor...).

252. A. Cortina/J. Conill, *Pragmática trascendental* en, M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid 1999, 137-166.147 (con amplia bibliografía actualizada) donde precisan cómo debe entenderse su teoría consensual que no es un criterio de verdad sino una idea regulativa; cf. especialmente el trabajo más representativo de, K.-O. Apel en, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona 1991, 37-145.


tal pretende ofrecer un criterio irrebasable para distinguir entre procedimientos válidos e inválidos a la hora de esclarecer las pretensiones de verdad y corrección normativa en el campo de la fundamentación última, tarea que interesa en gran manera a la teología fundamental actual. De hecho, en esta línea el mismo Apel afirma que "la tarea principal de la filosofía siempre ha sido y aún es, sustentar las pretensiones éticas universales" y no "relativizar las pretensiones de universalidad de la razón y del logos"[253].

Una propuesta que tiene una "intencionalidad comunicativa"



La credibilidad como propuesta de sentido además se puede situar en el ámbito de la "acción comunicativa" presente en toda acción humana (J. Habermas, H. Arendt...), la cual no se agota puramente en la teoría o en la praxis instrumental. Tal acción comunicativa se comprende como una actuación orientada hacia la intercomprensión que es la característica del actuar "comunicativo" (o "hermenéutico", prefiere H.-G. Gadamer) y tiene como objetivo la interrelación entre personas, a través de acciones de mutua comprensión "gratuita" (diálogo, amistad, amor, servicio, compromiso...)[254].

Una propuesta que quiere subrayar su "relevancia"



También en este marco aparece útil la referencia a la pragmática lingüística contemporánea cuyo objetivo se centra en el significado del lenguaje en uso teniendo presente su triple contexto: el lingüístico, el situacional inmediato y el socio-cultural. En este sentido, a partir de la teoría de la de cooperación conviene subrayar su dimensión de relevancia, que ofrece quizá los enfoques más útiles para nuestro propósito[255]. En efecto, teniendo presente que el concepto de "relevancia", o pertenencia,

253. La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur en, E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México 1994, 38.43; cf. la atenta monografía de A. Marquès, *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*, Barcelona 1996.

254. Cf. los ya citados trabajos de aplicación de la "acción comunicativa" a la teología fundamental, cf. H. Peukert, *Teoría de la ciencia y teología fundamental (1976/[2]1988)*, Barcelona 2000; *Teología Fundamental*: DCT II: 512-519; E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989; *Cristopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg 1992.

255. Cf. las introducciones de S. Levinson, *Pragmática*, Barcelona 1989, y G. Reyes, *El abecé de la pragmática*, Madrid 1995; cf. la clara presentación de toda esta cuestión por F. Conesa en, F. Conesa/J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona 1999, 190-210.

sería el principio que explica mejor los actos comunicativos lingüísticos, la credibilidad aparecerá como propuesta "más" sensata cuando muestre mejor que lo que se comunica es "relevante" tanto para el comunicante como para el interlocutor. La aceptación de una propuesta como sensata dependerá, pues, de su capacidad de mostrarse como "relevante" que se manifiesta en su efecto contextual. En efecto, "tener efectos contextuales es una condición necesaria para la relevancia y que, en igualdad de condiciones, cuanto mayores son los efectos contextuales mayor es la relevancia" teniendo presente que ésta se manifiesta, no como demostrativa o constringente, sino como "comunicación ostensiva"[256].

Una propuesta capaz de ser "verificativa"

A su vez, la formulación de "propuesta sensata" quiere asumir una perspectiva teológica "verificativa" capaz de mostrar razonablemente las afirmaciones de fe como plenas de sentido tanto desde enfoques teológicos de orientación trascendental, como desde la perspectiva fenomenológica o del enfoque hermenéutico. J. Ferrater Mora en este sentido afirma que la función "verificativa" es una de las características más sobresalientes de la epistemología contemporánea[257]. No es extraño, pues, que sea la perspectiva más generalizada de la teología contemporánea, especialmente alemana, en sus diversos acentos y orientaciones complementarias (cf. R. Guardini, K. Rahner, H.U. von Balthasar, H. Küng, E. Biser, J. Splett...)[258].

Una propuesta orientada a la "práctica"



Para concluir, conviene constatar particularmente aquí el esfuerzo de diversos especialistas norteamericanos en teología fundamental (L. Gilkey, D. Tracy, A. Dulles, F. Schüssler Fiorenza, Fr. J. Van Beeck...) para proponer criterios prácticos de discernimiento de la credibilidad generales y abiertos a la situación del mundo actual. Éstos, en

256. Según los especialistas de esta propuesta, D. Sperber/D. Wilson, *La relevancia(1986),* Madrid 1994, 152.204, donde desarrolla la característica ostensivo-inferencial de la comunicación.

257. Cf. en, *Verificación. Veritativo-funcional:* Diccionario de Filosofía IV: 3412-3417.

258. Cf. esta enumeración de teólogos en, G. Kraus, *Natürliche Theologie:* ³LThK 7 (1998) 677-681.

síntesis, pueden resumirse en los siguientes: la plausibilidad debida a la "atracción" ética, estética y veritativa; la coherencia interna que muestre inteligibilidad e interconexión teórica y práctica; la fidelidad a las formas propias de la comunidad que transmite; la capacidad simbólica; la adecuación a la experiencia global de la persona; la significatividad práxica; la validez para el diálogo con todos...[259].

III. La triple articulación de la credibilidad como "propuesta de sentido": teológica, histórica y antropológica

La credibilidad, pues, como propuesta sensata portadora de sentido, pleno y definitivo, parte de dos instancias básicas que le dan su razón de ser: la instancia teológica, surgida de la fe, y la instancia filosófica, surgida de la razón, esta última articulada en torno a su doble dimensión: la histórica y la antropológica. La misma *Fides et ratio* recuerda esta triple articulación así: "la Revelación –*instancia teológica*– introduce en la historia –*instancia filosófico-histórica*– un punto de referencia del cual el hombre –*instancia filosófico-antropológica*– no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia" [FR 14].

Estos tres aspectos aparecen esbozados en la "escuela Gregoriana" con R. Latourelle que plantea un triple momento: el histórico-hermenéutico, el antropológico-filosófico y el semiológico-teológico, aunque este último orientado de nuevo historicamente[260]. R. Fisichella, en cambio, a partir de la credibilidad, entendida como "significatividad", da la primacía a la dimensión teológica que la formula como el "sentido", para desplegarse después en la dimensión histórica, vista como el "significado", y terminar en la dimensión antropológica, expresada como el "significante"[261]. Por su lado, la "escuela alemana" parte siempre de

259. Cf. L. Gilkey, *Naming the Whirling*, Indianapolis 1969, 460-465; *Reaping the Whirling*, New York 1976, 373-378; *Society and the Sacred,* New York 1981; D. Tracy, *Blessed Rage for Order*, New York 1975, 64-87; *The Analogical Imagination*, New York 1981, 62; *Teologia fondamentale e le scienze sociali*: TF.Convergenze, 203-221; A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983, 16-18; F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, New York 1984; Fr. J. Van Beeck, *God Encountered II/1*, Collegeville 1993.

260. Cf. *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca 1982, 13-16; *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984, 9-13; *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Salamanca 1990, 9; *L'istanza storica in Teologia Fondamentale* en, AA.VV., *Istanze della Teologia Fondamentale oggi*, Bologna 1982, 55-94.

261. *Credibilidad:* DTF: 205-225; *Credibilidad:* DTE: 197-199; *Credibilità ed ermeneutica della Rivelazione* en, D. Valentini (ed.), *La teologia della Rivelazione*, Padova 1996,

la instancia teológica y da gran relieve a la instancia filosófica global –particularmente en clave antropológica– mostrando un tipo muy estrecho de relación entre la instancia teológica y la filosófica, relevante en los manuales postconciliares alemanes[262].

Por nuestra parte, hemos propuesto una triple dimensión a partir de la doble instancia teológica y filosófica: la dimensión teológica, la dimensión filosófico-histórica y la dimensión filosófico-antropológica como eje de una propuesta para articular la teología fundamental como disciplina[263]. De esta forma, tal triple articulación de la credibilidad que proponemos hará posible, en primer lugar, partir del sentido teológico de la Revelación –la instancia teológica–; en segundo lugar, analizar su sentido histórico a partir de su actuación y presencia en la historia –la instancia histórica–; y, en tercer lugar, percibir su sentido antropológico gracias a la interpelación y oferta de sentido último y definitivo que propone a la persona humana y al mundo –la instancia antropológica–:

1. *La instancia teológica de la credibilidad*



La propuesta sensata o de sentido que es la credibilidad parte de la comprensión teológica de la Revelación como "verdadera estrella de orientación para el hombre" [FR 15] puesto que "sólo la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente", ya que "la persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia" [FR 13]. Así pues, el *auditus fidei* será el momento fundante teológico-dogmático de la credibilidad, ya que presenta la Revelación de Dios en Cristo a través del "sagrado depósito de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia" [DV 10]. Queda claro pues que el uso de la credibilidad en la actual teología fundamental es un uso estrictamente *intra*- teológico, y no *pre*- o *a*- teológico, puesto que parte claramente de la comprensión teológica de la fe eclesial.

157-215; en esta línea, cf. también, C. Dotolo, *Il discorso della fede tra verità e significatività*: Credere oggi 94 (1996) 53-70.

262. Cf. el análisis detallado y la síntesis de M. Epis, *Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Roma 1995.

263. *La Encíclica Fides et ratio y la teología fundamental*: Gr 80 (1999) 645-676. 674s.; *Dei Verbum religiose audiens*, PUG, Roma 1999, 101s.

2. *La instancia histórica de la credibilidad*

La propuesta sensata que es la credibilidad se enraiza en la historia. Por esto debe tenerse presente que la historia incluye una triple forma, intrinsecamente entrelazadas entre sí como es la *forma originaria* de los hechos históricos (los "bruta facta"); la *forma reflexiva* o narración del historiador sobre los hechos; y la *forma filosófica* o consideración propia sobre el sentido profundo de los hechos y del fin mismo de la historia. De hecho, si se examinan grandes visiones de la historia universal se puede observar algo decisivo que es que, tal como observa J. Ferrater Mora, "la historia transcurre según *una* ley de la cual *puede* darse razón". Así analizando, por ejemplo, cuatro visiones vemos que se presentan como diversas justificaciones de la historia: "para uno es la esperanza (Agustín); para otro, la repetición (Vico); para un tercero, la intervención activa (Voltaire); para un último, la impasible –y hasta implacable– contemplación (Hegel). Pero la finalidad es idéntica: hacer ver que el sentido de la historia es la plenaria justificación de ella"[264].

Subrayando, además, la comprensión teológica de la historia se debe tener presente que la *forma filosófica* de la historia o su sentido profundo de los hechos y de su mismo fin se convierte en decisivo para interpretar las otras dos: la forma *originaria* –los "bruta facta"– y la forma *reflexiva* –la narración–. En efecto, el sentido profundo teológico da una clave de comprensión "teleológica" –es decir, en función del fin o "teleos"– de toda la historia. Y este "teleos" de la historia es "Cristo en vosotros, esperanza de la gloria" (Col 1,27). La escatología, pues, da pleno significado a la historia y la revela como salvadora. En este sentido se comprende la fina observación del antiguo director de la Escuela Bíblica de Jerusalén, R. de Vaux cuando escribe:" 'la historia de la salvación', de la que tanto se habla, es una visión retrospectiva. El plan de Dios y su sentido no se hacen visibles hasta que se han realizados"[265]. A su vez, a nivel más directamente teológico observa J. Ratzinger que las realidades propiamente divinas, no se encuentran en el mundo de las cantidades, sino en un nuevo orden que las

264. *Cuatro visiones de la historia universal,* Madrid 1982, 20.26; cf. los clásicos, H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico(1954),* Barcelona 1999; E.H. Carr, *¿Qué es la historia?(1961)* Barcelona 1999; y las nuevas perspectivas de M. Stanford, *The Nature of Historical Knowledge,* Oxford 1986, y R.J. Evans, *In defense of History,* London 1997, 284-301, con un amplio e útil comentario bibliográfico.

265. *Presencia y ausencia de Dios en la historia según el AT*: Concilium nº 50 (1969) 495.

sobrepasa[266]. Por eso, no es extraño que W. Pannenberg hable de que esta dimensión profunda, este "teleos" de la historia es la que la convierte en "meta-histórica" en el sentido moderno de la expresión, puesto que "para Israel la auténtica historia era precisamente la historia de los hechos de Dios, que abarca toda acción humana"[267].

Es necesario, además, valerse del método de investigación histórico-crítico contemporánea para mostrar la verdad a partir del uso de criterios de historicidad, de la comparación de las fuentes, de la inducción analógica, de la verosimilitud, de la probabilidad y, sobre todo, de la hipótesis histórica... Ahora bien, tal metodología histórico-crítica de cuño más bien positivístico debe complementarse con la aproximación interpretativo-hermenéutica atenta a la distancia entre el objeto pasado y el observador de los hechos, que sólo más tarde y gracias a la "historia de sus efectos" [*Wirkungsgechichte*], entendida como historia de su transmisión o tradición, comprende el hecho pasado[268]. Tal orientación aparece como muy fecunda para poder aproximarse a la instancia de la historia propia de la credibilidad en teología fundamental con toda su densidad y no reducirla a puro positivismo, es decir, a unos hechos al margen de su sentido, sino enmarcarla en la clave propia de la historia salvífica que tiene estructura "sacramental", porque se realiza "por obras y palabras intrínsecamente ligadas" [DV 2.4.14.17].

3. *La instancia antropológica de la credibilidad*



La propuesta sensata que es la credibilidad va dirigida a la persona humana concreta. Se trata de uno de los aportes decisivos, quizá el que más, de la renovación de la teología fundamental contemporánea, y que comporta un análisis atento del hombre concreto, tal como hemos presentado en el inicio de este capítulo. En definitiva, la credibilidad

266. Cf. *Actualitat d'ésser cristià*, Barcelona 1972, 21s.

267. *Teología sistemática I*, Madrid 1992, 250; la expresión "metahistoria" es aplicada al Antiguo Testamento por, Kl. Koch, *Geschichte II*, y al Nuevo Testamento por, U. Luz, *Geschichte IV*: TRE 12 (1984) 569-586.583 y 595-604.602.

268. Cf. la atenta síntesis reciente de J. Jansens, *Note di metodo storico*, PUG, Roma 1997 (convergencia de las fuentes, argumentos positivos y negativos, grados de certeza, paradigmas actuales: filológico-crítico, analítico, intuitivo, "behavorial", hermenéutico, sociológico, estadístico, estructural, dialéctico, teleológico...); el enfoque de H.-G. Gadamer, es aquí decisivo en la hermenéutica contemporánea de la historia desde la perspectiva de las ciencias del espíritu, cf. su, *Verdad y método 1(1960)*, Salamanca [7]1997; *Verdad y método 2(1986)*, Salamanca [3]1994, y la síntesis reciente de J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Prólogo de H.-G. Gadamer, Barcelona 1999, 157-178.

como propuesta antropológica deberá tener presente la triple "situación" de la persona humana: ya sea como ser "histórico", es decir, enraizado esencialmente en la inmanencia de su historicidad; ya sea como ser "indigente", es decir, necesitado de un sentido definitivo; y ya sea como ser "deseoso de futuro", es decir, en búsqueda del don de una palabra y sentido último[269].

En síntesis final, pues, la credibilidad tiene como tarea mostrar la Revelación como una "propuesta sensata o de sentido"–su *dimensión teológica*– ofrecida a la historia –su *dimensión filosófico-histórica*– y al hombre –su *dimensión filosófico-antropológica*– como plenitud y definitividad. Y es así como esta "propuesta sensata" muestra su capacidad de atestiguar la credibilidad y fiabilidad de la Revelación de Dios ya que, como recuerda san Pablo, "Dios es fiable [*pistós*] y nos ha llamado a vivir en comunión [*koinonía*] con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor" [1 Cor 1,9].

269. Cf. W. Kern, *Filosofia* en, *Istanze della Teologia Fondamentale oggi*, 13-47-165; *Antropologische Struckturen im Blick der Offenbarung*: [2]HFTh 1: 149-167; C. Dotolo, *Ontologia della creaturalità:* Ricerche Teologiche X (1999) 331-337, sintetiza cuatro grandes líneas hermenéuticas de la antropología: el reconocimiento de la finitud, el primado de la proximidad, el horizonte de la responsabilidad y la experiencia de la libertad.

II

LA REVELACIÓN CRISTIANA: LA PALABRA "UNIVERSAL Y DEFINITIVA" DE DIOS



CAPÍTULO II
La revelación cristiana: la palabra "universal y definitiva" de Dios

"La Revelación es la verdadera estrella que orienta al hombre" [FR 15]

La teología fundamental tiene en la tractación de la Revelación su centro. De hecho, los inicios de tal disciplina como Apologética clásica se concentraron en este concepto que hunde sus raíces en el espíritu del humanismo de los siglos XV y XVI, cuyo primer representante es el valenciano J.L. Vives (1492-1540)[1], y se desarrolla progresivamente después, aunque será a partir de la Ilustración (siglos XVIII-XIX) que aparecerá un tal tratado. De hecho, los primeros documentos eclesiásticos que tratan explícitamente de la Revelación son ya de la primera mitad del siglo XIX: en 1835, con el breve pontificio *Dum acerbissimas* de Gregorio XVI contra G. Hermes y L. Bautain [DH 2739; 2751-56], y en 1846, con la encíclica *Qui pluribus* de Pío IX [DH 2775-80]. Será el Concilio Vaticano I que consagrará definitivamente el concepto Revelación cuya palabra aparece nueve veces en sus textos [ocho en, *Dei Filius*, y una vez en, *Pastor Aeternus*: DH 3000-3075][2].

El contexto en el cual se forja de forma más consistente el tratado de Revelación es la Ilustración ya que fue a partir de esta época, y con el movimiento histórico-cultural que generó, que la teología cristiana se vio con la necesidad de responder a sus duras críticas que pueden

1. Cf. el clásico P. Graf, *Luis Vives como apologeta (1932),* Madrid 1943,152: "la obra *De veritate fidei christianae* de Luis Vives es la más importante obra apologética del período del Renacimiento".

2. Cf. la historia específica de este tratado en, P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher theologie,* München 1977, 73-162, y más ampliamente en, G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie,* Mainz 1984, 24-32, el cual sitúa J.L. Vives como el primer referente; cf. ya así, K. G. Steck, *Apologetik II:* TRE 3 (1978) 411-424.412.

sintetizarse en dos núcleos. Por un lado, se da el crecimiento de la conciencia por parte de la razón de la importancia de su ejercicio a partir de la opción que caracteriza la modernidad que es su centrarse en el sujeto. Esta opción se enraiza en la tradición bíblico-cristiana ya que valora la persona como "imagen y semejanza" de Dios, valora, a su vez, la encarnación del Hijo de Dios y ve el cristianismo como el inicio de la historia de la libertad [la *Freiheitsgeschichte* de Hegel!]. El segundo núcleo se refiere a la voluntad ilustrada de "emancipación" respecto la revelación vista como "impuesta" desde fuera y sin un significado "antropológico". Por esto la intencionalidad que inspira la crítica de la Ilustración al concepto de revelación es doble: se trata de una crítica ideológica, ya que quiere desenmascarar el carácter de la revelación como factor de legitimación y como el fundamento que permite 'demostrar' el aspecto vinculante de ciertas doctrinas o pretensiones, y, a su vez, se trata de una crítica epistemológica, ya que rechaza una revelación entendida como fundamento que permite conocer una verdad y realidad que trascienden la razón[3].

A toda esta problemática quiso responder el Concilio Vaticano I con la Constitución sobre la Revelación *Dei Filius* y, es en este momento contexto que se forjan los tratados sobre la Revelación con un enfoque claramente apologético, aún antes mismo de la celebración de este Concilio, ya sea con una visión más histórica en la escuela de Tubinga con J.S. Drey (1777-1853), ya sea con un enfoque más polémico en la escuela romana con G. Perrone (1794-1876). Ahora bien, estos dos autores representan ya dos formas diferenciadas de presentar la Revelación, así, por un lado, J.S. Drey sitúa la revelación especialmente en la segunda de las tres clásicas "demostraciones" (religiosa/cristiana/católica)[4], en cambio, G. Perrone identifica todo su tratado *De vera Religione* con la Revelación que la centra en la refutación de los incrédulos y de los heterodoxos[5].

Observemos, con todo, que ya poco años antes se había iniciado un cierto estudio de la Revelación más positivo-fundante de carácter

3. Cf. M. Seckler/M. Kessler, *Die Kritik der Offenbarung:* ²HFTh 2: 13-39; K.-H. Weger (ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos,* Barcelona 1986; *Religionskritik [Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie: F1],* Graz 1991 (donde se recogen los textos clásicos sobre el tema); P. Coda, *Critica illuministica ed ermeneutica romantica della Rivelazione:* Lat LXI (1995) 346-387.

4. J.S. Drey, *Die Apologetik 2: Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus,* Mainz 1843.

5. G. Perrone, *Praelectiones Theologicae 1: Tractatus De vera Religione adversus incredulos et heterodoxos,* Barcinone 1860, 1-196.



intra-teológico y de talante racionalista para garantizar los principios de la teología y de la fe. Esta nueva finalidad teológico-fundamental, sobre todo presente en los teólogos protestantes (así, Ch.M. Pfaff, 1686-1760, y J.F. Buddeus, 1667-1729), se fue combinando progresivamente con la apologético-fundamental que era la dominante católica en su enfoque sobre la revelación (así, la escuela austríaca de P.M. Gazzaniga, 1722-1799, y St. Wiest, 1748-1797)[6].

De hecho, posteriormente hasta el umbral del Concilio Vaticano II (1962/1965), la tractación sobre la Revelación asume, ya sea de forma global o ya sea de forma parcial, tanto la *demonstratio religiosa* como la *demonstratio christiana* tal como se puede constatar en diversos manuales en los cuales además prevalece un fuerte enfoque apologético clásico en el que tienen particular relevancia las "pruebas", como son especialmente los milagros y las profecías, que "demuestran" la Revelación[7].

Con todo, ya antes del Concilio Vaticano II aparecen elementos de renovación para este tratado de la Revelación, especialmente en teólogos conscientes de las limitaciones del concepto que se usa en los manuales habituales. Tales fermentos de renovación pueden sintetizarse principalmente en tres: el primero surge de la crítica a la Ilustración y conlleva una aproximación a una concepción más antropológica de la Revelación en la cual tiene un papel decisivo la teología trascendental de K. Rahner[8]; el segundo fermento de renovación parte del diálogo con K. Barth y su concepción dialéctica de la Revelación y tiene en la teología de H. urs von Balthasar[9] y en la "nouvelle théologie" de H. Bouillard[10] una aproximación muy significativa; el último elemento de renovación surge del amplio campo de los estudios bíblicos[11]. En todo

6. Cf. G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare,* 215-219 (Pfaff y Buddeus): 226-260 (Gazzaniga y Wiest).285 (conclusión); *Gazzaniga:* ³LThK 4 (1995) 307s.; W. Raupp, *Pfaff:* ³LThK 8 (1999) 158; E.H. Pältz, *Buddeus:* TRE 7 (1981) 316s.; E. Pfeiffer, *Wiest:* ³LThK 10 (1965) 1119.

7. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione I,* Romae ⁴1945, 1-514; *II,* 2-124; S. Tromp, *De Revelatione Christiana,* Romae ⁶1950, 11-183; M. Nicolau, *Sacrae Theologiae Summa I,* Madrid, 1955, 64-183; F. Vizmanos, *Teología Fundamental,* Madrid 1963, 59-308; A. Lang, *Teología Fundamental I,* Madrid 1970, 45-168, y la historia de la Cristología apologética de, F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit: Zur Genealogie eines Traktats,* Insbruck-Wien 1983.

8. Cf. ya sus, *Observaciones sobre el concepto de Revelación (1964)* en, K. Rahner/J. Ratzinger, *Revelación y Tradición,* Barcelona 1971, 11-26.

9. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Köln ²1962.

10. *Karl Barth I-II,* Paris 1957, con una síntesis posterior en, *Connaissance de Dieu,* Paris 1967.

11. Cf. los decisivos, A. Debrunner/H. Kleinknecht/O. Procksch, *lógos-rema:* TWNT IV (1938) 70-100, y R.-J. Tournay/A. Barucq/A. Robert/J. Starcky, *Lógos:* DBS

este contexto pueden verse también entre otras, las influyentes obras R. Guardini[12], las propuestas más académicas de W. Bulst[13], É. Dhanis[14] y la más sistemática de H. Fries[15]...

Será a partir del Concilio Vaticano II que la tractación sobre la Revelación encontrará un nuevo lugar en la teología al convertirse en un tratado dogmático y será R. Latourelle su más significativo e influyente promotor el cual escribe: "a nuestro juicio, se elabora un nuevo *tratado dogmático*, un tratado de la revelación, llamado a ocupar un puesto junto con los grandes tratados teológicos como son la fe y los sacramentos. Esta *dogmática de la revelación* aparece como un complemento al tratado apologético y también como al tratado de la fe"[16]. Esta tratado se presenta con una clara estructura dogmática la cual a partir de su historia (Biblia, Padres, tradición teológica, Magisterio) propone una reflexión teológica a partir de la triple vía que sugiere el Vaticano I para alcanzar una cierta inteligencia de los misterios [DH 3016]: la vía de la analogía, con las categorías de palabra, testimonio y encuentro; la vía de la unión de los misterios entre sí, relacionando la revelación con la creación, la historia, la encarnación, la fe, el milagro, la Iglesia y la visión de Dios; y la vía de la finalidad[17].

Este planteamiento de R. Latourelle –promotor de la que hemos llamado "escuela de la Gregoriana"– le lleva a una comprensión de la teología fundamental con dos dimensiones: la dogmático-fundamental, tipificada en el tratado dogmático sobre la Revelación citado; y la

V (1952) 425-497; así como los más divulgativos como, L.-M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu,* Paris 1945; A. Léonard (ed.), *La Parole de Dieu en Jésus-Christ,* Tournai 1961; H. Schlier, *Palabra de Dios (Sagrada Escritura):* CFT III: 295-321.

12. Cf. *Religión y Revelación (1958),* Madrid ^{2}1964, y *La esencia del cristianismo (1939),* Madrid 1964.

13. *Offenbarung. Biblischer und Theologischer Begriff,* Düsseldorf 1960.

14. *Révélation explicite et implicite:* Gr 343 (1953) 187-238; *Qu'est-ce qu'un miracle?:* Gr 40 (1959) 201-241; sobre el texto previo que redactó para el Vaticano II, cf. B.J. Cahill, *The Renewal of Revelation Theology (1960-1962),* Roma 1999, 255s. donde se subrayan los aportes de É. Dhanis al definir la Revelación como palabra y testimonio, así como la centralidad de Cristo como objeto de la Revelación.

15. Cf. *La Revelación:* MyS I/1: 207-286 (poco anterior al Vaticano II).

16. *Teología de la Revelación (21966),* Salamanca 1969; la primera edición, anterior a la *Dei Verbum,* Paris 1963, fue suplida inmediatamente después del Vaticano II por la segunda, Paris 1966, donde se añadió la tractación sobre la carta a los Hebreos, Duns Scoto y la *Ecclesiam suam* de Pablo VI, así como un nuevo capítulo sobre la DV, cosa que hizo modificar las conclusiones de la cuarta parte y se amplió la bibliografía. Esta edición ha sido traducida y está ya en su décima edición castellana, Salamanca ^{10}2000.

17. Cf. el atento análisis de A. Restrepo Sierra, *La Revelación según René Latourelle,* Roma 2000.

apologético-fundamental, al cual apunta ya en 1971 con su, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, como planteamiento que tiene presente la apologética clásica que quería establecer "la credibilidad de la revelación cristiana o, si se quiere, bajo el punto de vista del creyente, la racionabilidad de la opción de fe... El presente ensayo trata del problema clásico en teología fundamental de los signos de la revelación, pero dentro de una perspectiva de una búsqueda de sentido del cristianismo y de la afirmación cristiana"[18]. Este enfoque, pues, ha posibilitado la articulación típica de la teología fundamental de la "escuela de la Gregoriana" en una primera parte dogmática, centrada en la teología de la revelación y su transmisión eclesial, y una segunda apologética, en torno a la credibilidad donde aparece la tractación de la fe y de los signos, especialmente Jesucristo, pero en algunos casos también la Iglesia[19].

Por otro lado, la teología alemana se concentró también en este concepto dogmático de Revelación y P. Eicher lo pone de relieve con su monografía del 1977 sobre la Revelación como principio de la teología moderna. En ella presenta seis tipos de aplicación de este principio: el apologético (Vaticano I), el dialéctico (K. Barth), el fenomenológico (R. Guardini, H.U. von Balthasar), el teológico-trascendental (K. Rahner), el teológico-histórico (W. Pannenberg) y el católico (Vaticano II), para concluir que el concepto de "Revelación" caracteriza la identidad de la teología cristiana moderna[20].

En el mundo alemán, además, aparecen diversas e importantes monografías tales como el estudio sobre el Vaticano I de H.J. Pottmeyer[21], sobre el Vaticano II de H. Waldenfels[22], los dos volúmenes del *Handbuch der Dogmengeschichte*[23], y los novedosos estudios sistemáticos del profesor de teología fundamental, M. Seckler, promotor de la que hemos llamado "escuela de Tubinga"[24], así como la breve síntesis

18. *Cristo y la Iglesia, signos de salvación,* 11s.

19. Cf. esta estructura en los apuntes recientes de la Universidad Gregoriana, J. Wicks, *La Divina Rivelazione e la sua trasmissione,* PUG, Roma 1995, y nuestro, *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione cristiana,* PUG, Roma 1999.

20. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie,* München 1977.

21. *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über der katholischen Glauben 'Dei Filius' des 1. Vatikanischens Konzils,* Freiburg 1968.

22. *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neureren Theologie,* München 1969.

23. M. Seybold.... (eds.), *Die Offenbarung. Von des Schrift bis zum Ausgang der Scholastik,* Freiburg 1971, y H. Waldenfels/L. Scheffczyk (eds.), *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* Freiburg 1977, traducidos y actualizados bibliográficamente por, G. Ruggieri (ed.), *La Rivelazione,* Palermo 1992.

24. *Aufklärung und Offenbarung* en, AA.VV., *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft 21,* Freiburg ^{2}1981, 5-78; M. Seckler, *¿Qué es la "palabra de Dios"?* en,

académica de J. Schmitz[25]. El enfoque, con todo, refleja la opción ya inicial de J.S. Drey en la que se diferencia entre *demonstratio religiosa* y *demonstratio christiana,* opción claramente confirmada en los diversos manuales alemanes postconciliares de A. Kolping (1968:I/1974:II), H. Wagner (1981/²1996), H. Fries (1985), H. Waldenfels (1985), M. Seckler... en, HFTh 2 (1985/²2000), H. Verweyen (1991/²2000), A. Kreiner y P. Schmidt-Leukel (1993), P. Schmidt-Leukel (1999), J. Werbick (2000)...

Por otro lado, y de forma más autónoma respecto a las dos escuelas de Teología Fundamental recordadas, aparece ya en 1977 un primer esbozo de reflexión filosófico-hermenéutica donde sobresale un texto que después se convertirá en clásico, para el tema sobre la hermenéutica de la idea de Revelación obra P. Ricoeur, así como colaboraciones sobre la revelación en la tradición judía de É. Lévinas y un esbozo de teología de la Revelación de Cl. Geffré[26]. A su vez el teólogo norteamericano, A. Dulles, completa en 1983 sus dos iniciales monografías históricas[27], con un tratado sobre la Revelación en cuya primera parte describe cinco modelos: la revelación como doctrina, como historia, como experiencia interna, como presencia dialéctica y como nueva conciencia. A partir de aquí propone en la segunda parte una reflexión que ponen de relieve la actualidad de este concepto: la mediación simbólica (que es su eje epistemológico), Cristo cima de la Revelación, las religiones, la Biblia, la Iglesia, la escatología, la aceptación de la revelación y su valor presente[28].

Anotemos además diversas perspectivas presentes en la reflexión teológica reciente significativas para la comprensión de la Revelación. Así debe destacarse la relevante aportación de W. Pannenberg en su, *La Revelación como historia,* relanzada posteriormente en su más reciente y magna *Teología Sistemática I*, que da origen a una concepción de

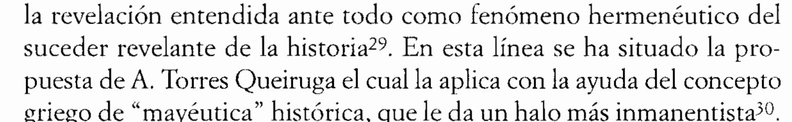
AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad moderna 2*, Madrid 1984, 82-91; *Dei Verbum religiose audiens* en, J.J. Petuchowski/W. Strolz (eds.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis,* Freiburg 1981, 214-236, y su síntesis más reciente, *Der Begriff der Offenbarung:* ²HFTh 2: 41-61.

25. *La revelación (1988),* Barcelona 1990.

26. AA.VV., *La révélation,* Bruxelles 1977, con P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation,* 15-54 [= P. Ricoeur, *Fe y filosofía,* Buenos Aires 1994, 159-198]; É. Lévinas, *La Révélation dans la tradition juive,* 55-77; Cl. Geffré, *Esquise d'une théologie de la Révélation,* 171-205.

27. Cf. A. Dulles, *Revelation Theology. A History,* London 1969, y *A History of Apologetics,* London 1971.

28. A. Dulles, *Models of Revelation,* New York 1983; ²1992 (sin modificaciones).



la revelación entendida ante todo como fenómeno hermenéutico del suceder revelante de la historia[29]. En esta línea se ha situado la propuesta de A. Torres Queiruga el cual la aplica con la ayuda del concepto griego de "mayéutica" histórica, que le da un halo más inmanentista[30].

Una segunda observación se refiere al concepto mismo de Revelación y sobre su comprensión ya sea como "autorevelación" [*Selbstoffenbarung*], en la línea de K. Barth [*KD* I/1: 332s.], seguida por P. Althaus, E. Brunner, P. Tillich y R. Bultmann, o mejor como el "Dios que actúa", tal como sugieren diversas reflexiones bíblicas (W. Zimmerli, R. Rendtorff, G.E. Wright, S. Talmon...)[31]. Por su lado, M. Seckler, seguido por H. Waldenfels, J. Schmitz, H. Vorgrimler, ha precisado que teológicamente es mejor hablar de autocomunicación [*Selbstmitteilung*], que de autorevelación, ya que así se puede enraizar en el concepto de *communio* de DV 1, con la cita de 1Jn 1,2s., que la presenta como el origen y el fin de la Revelación[32].

En tercer lugar, anotemos dos diferentes propuestas las cuales, teniendo presente que el concepto de Revelación es moderno y que tiene un contexto apologético en su origen, han sugerido substituirlo por la palabra "Evangelio" (H. Bouillard) o, desde otra perspectiva más crítica, prescindir simplemente de él como concepto fundamental (G. Ruggieri)[33]. En este sentido es verdad que la palabra misma Revelación suscita a veces ciertas "experiencias" populares de "revelaciones" un tanto peculiares que frecuentemente pueden crear un cierta confusión para una comprensión cristiana de la revelación. Con todo, no se puede

29. Cf. W. Pannenberg (ed.), *La revelación como historia(1961),* Salamanca 1977; *Teología Sistemática I (1988),* Madrid 1992, 203-279, con una introducción de J.A. Martínez Camino, IX-XXIX.

30. *A Revelación de Deus na realización do home,* Vigo 1985 [= *La Revelación de Dios en la realización del hombre,* Madrid 1987]; *A Revelación como maieutica historica,* Santiago de Compostela 1983; por "mayéutica" se entiende el sacar a luz lo que está dentro; cf. su aplicación en, S. Visintin, *Rivelazione divina ed esperienza umana. Proposta di G. Tyrrell e risposta di K. Rahner,* Bern 1999, 267-269.

31. Cf. síntesis y bibliografía específica en, S. Talmon, *Grundzüge des Offenbarungsverstädnisses in biblischer Zeit* en, J.J. Petuchowski/W. Strolz, *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverstädnis,* Freiburg 1981, 12-36.31s.

32. *Dei Verbum religiose audiens* en, *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis,* 224; *Der Begriff der Offenbarung:* ²HFTh 2: 47s.; H. Waldenfels, *Offenbarung als Selbsmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen* en, W. Strolz/S. Ueda (eds.), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Budismus,* Freiburg 1982, 13-32.13; J. Schmitz, *La revelación,* Barcelona 1990,102s.

33. H. Bouillard, *Du Vatican I au Vatican II* en, AA.VV., *Révélation et langage des hommes,* Paris 1971, 38-41.38; G. Ruggieri, *La problematica della rivelazione come "concetto fondamentale" del cristianesimo* en, D. Valentini (ed.), *La teologia della rivelazione,* Padova 1996, 81-105.

negar que en el momento presente se está superando tal antinomia gracias a la emergencia también en el ámbito filosófico de una prometedora reflexión sobre la revelación y sus implicaciones, tal como analizaremos más adelante[34].

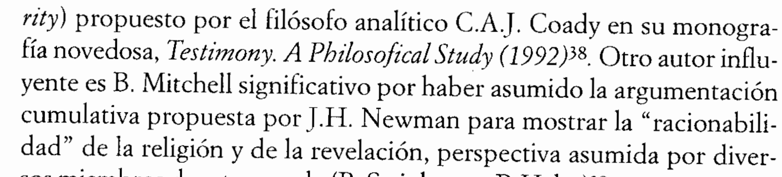
Finalmente, señalemos los aportes de la reciente filosofía analítica de la llamada "Cambridge-Oxford Philosophy". En efecto, después del desafío sobre el criterio de falsificación que defendido A. Flew[35], diversos especialistas tales como R. Swinburne, B. Michtell, J. Hick, I.T. Ramsey... ha relanzado la dimensión analítico-realista del conocimiento y han realizado propuestas significativas[36]. Las más relevantes pueden encontrarse en R. Swinburne en sus múltiples escritos entre los que sobresalen para nuestra cuestión, *The Coherence of Theism (1977), The Existence of God (1979) y Revelation (1992)*. En todos ellos se muestra la importancia y "necesidad" de la Revelación desde un punto de vista filosófico-analítico y a partir del que llama "principio de credulidad" (*Principle of Credulity*), basado en el "principio de probabilidad"[37]. En esta líena se sitúa el principio de caridad (*Principle of Cha-*

34. Diversos son los intentos de la Teología Fundamental reciente para subrayar también el valor filosófico del concepto revelación, cf. ya el monográfico del Institut Catholique de Paris, *Manifestation et Révélation,* Paris 1976, con S. Breton, D. Dubarle, X. Tilliette...; P. Eicher, *Offenbarung,* 165-260; H. Fries, *Teología Fundamental,* Barcelona 1986, 269-292; J. Schmitz, *La revelación,* 187-290, H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* 69-89, y H. Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung,* Darmstadt 1996, 83-106; aporta elementos renovadores, M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung,* con el concepto "antropológico-racional" de revelación (siguiendo la escuela trascendental de J. Maréchal, M. Blondel, K. Rahner...); H. Verweyen, *Gottes letztes Wort.,* 227-402, lo relaciona con el sentido último (siguiendo Fichte, pero también san Anselmo y Blondel); B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione,* Cinisello Balsamo 1991, 39-100, retoma W.J. Schelling y M. Heidegger en su orientación trinitaria; también aportamos elementos de diálogo (sociología, socio-biología, fenomenología y epistemología) en nuestra anterior edición de este, *Tratado de Teología Fundamental,* 99-105, con referencia a dos pensadores barceloneses: J. Ramoneda, *El sentido íntimo: crítica del sentido común,* Barcelona 1982, donde afronta el amor, la creación y la intuición (el prof. J.M. Casalmiglia en el prólogo se pregunta si no debería añadirse la fe, pp. 7-9) y E. Trías, del cual trataremos más adelante, en el apartado dedicado al valor filosófico de la revelación hoy.

35. *Theology and Falsification* en, A. Flew/A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosopohical Theology,* London 1955, 13-15.

36. Cf. T. Miethe/A. Flew, *¿Existe Dios?. Un debate entre un creyente y un ateo [prólogo de H. Küng],* Madrid 1994, con un texto de R. Swinburne, *La prueba a favor de Dios,* 254-264; cf. la documentación sobre esta cuestión en, P. Helm (ed), *Faith and Reason [Oxford Readers],* Oxford 1999, desde autores clásicos hasta el siglo XX (de la escuela analítica, cf. A. Plantinga, A.J. Ayer, Don Cupitt, A. MacIntyre, K. Ward, J. Hick, R. Swinburne, B. Mitchell, P. Helm...).

37. Todas su obras están editadas en Oxford; el "principio de probabilidad" marca decisivamente todas su enfoque, cf. la conclusión de, *Revelation. From Metaphor to*



rity) propuesto por el filósofo analítico C.A.J. Coady en su monografía novedosa, *Testimony. A Philosofical Study (1992)*[38]. Otro autor influyente es B. Mitchell significativo por haber asumido la argumentación cumulativa propuesta por J.H. Newman para mostrar la "racionabilidad" de la religión y de la revelación, perspectiva asumida por diversos miembros de esta escuela (R. Swinburne, P. Helm)[39], y que, a su vez, posteriormente ha encontrado notable resonancia para aplicarlo en la teología fundamental, especialmente en el mundo alemán (J. Meyer-zu-Schlochtern, H.J. Pottmeyer)[40].

Entrando ya en estructura de el capítulo presente sobre la Revelación cristiana, y una vez situado en el tema a partir de la introducción sobre el surgimiento de tal tractación y los aportes más significativos sobre este tema en Teología Fundamental, se presentan los siguientes apartados:

a) *La Revelación cristiana: la palabra "universal y definitiva" de Dios:* el hombre busca una "última palabra" en su existencia y la Revelación se presenta precisamente como "la verdad universal y última" [FR 14]. Se apunta una breve síntesis bíblica del concepto para adentrarse en los tres modelos históricos de comprensión de la Revelación, para después desarrollar el concepto presentado por los Concilios del Vaticano I y del Vaticano II, en un camino que va de la Revelación como doctrina a la persona de Cristo como revelador del Padre. Para profundizar lo que quiere decir la Revelación se presentan tres analogías: la palabra, el encuentro y la presencia. Finalmente se desarrollan las formas de esta Revelación: primero, la voluntad salvífica universal como revelación "general" o secreta de Dios presente en la manifestación "natural" de Dios, en la preparación cristiana

Analogy, 210-219; es significativa también su voz, *Revelation* en, *Concise Rolutledge Encyclopedia of Philosophy,* London/New York 2000, 769s.

38. Oxford 1992, 21.155-168.176, que pone de relieve el "agreement" (acuerdo) que se debe presuponer y lo contrasta con el frío principio de la pura racionalidad-literalista.

39. B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief,* London 1973; *Faith and Criticism,* Oxford 1994, 10-19; R. Swinburne, *Faith and Reason,* Oxford 1983, 30.39.87s; P. Helm, *Faith with Reason,* Oxford 2000, 66-83.

40. J. Meyer zu Schlochtern, *Glaube-Sprache-Erfahrung,* Frankfurt 1978, 387-393; *Glaubensmotive:* y *Glaubwürdigkeit:* ³LThK 4 (1995) 720s. y 734-737; H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigleit des Christentums:* ²HFTh 4: 265-299.283-288 ("kumulative Begründung").

y evangélica de la humanidad, y en la donación divina e interior de Dios; y en finalmente, se presenta la Revelación cristiana en sí como palabra "universal y última" de Dios por Jesucristo transmitida en la Iglesia.

b) La categoría fundamental de la Revelación: el universale concretum: a partir de la historia de esta expresión –filosófica y teológica– y se presentan elementos de reflexión para poder enfocar la respuesta a las tres grandes preguntas teológico- fundamentales: "¿por qué se da una economía histórica de la Revelación?"; "¿por qué un Dios hecho hombre?", y "¿por qué la Iglesia como sacramento universal de salvación?"; aparece así la validez del uso de la expresión *universale concretum personale* para Cristo y del universale *concretum sacramentale* para la Iglesia, formulaciones que servirán de introducción para los capítulos siguientes sobre Cristología y Eclesiología fundamental.

c) El valor filosófico de la revelación en algunos autores recientes: en clave de *auditus temporis et alterius* se sintetizan los aportes contemporáneos en dos vías: la vía de la interioridad (G. Vattimo, M. Henry, L. Ferry y E. Trías), y la vía de la alteridad (F. Rosenzweig, É. Lévinas y J.-L. Marion), para concluir con unas pistas sobre Revelación y alteridad en el diálogo actual con este pensamiento.

d) Los "signos": expresión "sacramental" de la Revelación: se plantea el clásico capítulo dedicado a los "milagros" pero en clave "sacramental", siguiendo el enfoque dado por el Vaticano II a la Revelación, teniendo presente las formas básicas de la acción de Dios entre las cuales se sitúan los "signos" de la Revelación. Jesucristo aparece como "el signo" por excelencia y los "signos milagrosos" como referidos siempre a él. Estos últimos son analizados en sus aspectos ontológico, psicológico y semiológico, y, a su vez, se presentan reflexiones complementarias sobre la teología del milagro, sobre su epistemología, sobre la relación entre fenómenos naturales y milagros, sobre la relación de circularidad entre milagro y fe, para terminar presentando los "signos de los tiempos" como nuevo signo profético. Como conclusión se apunta al signo-total de la Revelación que es Cristo-en-la-Iglesia

a partir de la afirmación conciliar que desea que "el signo de Cristo resplandezca sobre la faz de la Iglesia" (LG 15).

A. LA REVELACIÓN CRISTIANA: LA PALABRA "UNIVERSAL Y DEFINITIVA" DE DIOS

El hombre tiene capacidad de escuchar una palabra que sea definitiva, y por eso la Revelación cristiana se presenta precisamente como aquella palabra que "introduce en nuestra historia una verdad universal y última" [FR 14]. De hecho, la vida humana no existe al margen de esta realidad 'polifónica' que es el *homo loquens*, de ahí la centralidad de la palabra humana entendida en sentido comunicativo global que abarca la totalidad de las diversas expresividades por las cuales el ser humano conoce y se conoce, las cuales no pueden reducir la "palabra", ni a la pura expresión oral, ni al discurso puramente "lógico", sino a su realidad global en clave de "signo" oral y gestual a la vez, como comunicación realizada en clave de palabra-imagen[41].

En el primer capítulo nos hemos centrado en el acceso del hombre a la Revelación y su paso de oyente a creyente. Ahora debemos analizar qué es esta Revelación, hacia la cual el hombre manifiesta una capacidad radical por su apertura al trascendente y por la cuestión del sentido definitivo que le inquieta, tipificada en el adagio délfico "conócete a ti mismo" –relanzado por la *Fides et ratio* nº 1– y en la fórmula cristiana "el hombre es capaz de Dios" –retomada por el *Catecismo de la Iglesia Católica* nº 27–, analizadas ambas en el capítulo anterior. Más aún, la adhesión por la fe que le posibilita tal capacidad y el don de Dios gracias al cual puede llevarlo a término, se dirige a lo que se califica habitualmente como Revelación de Dios, entendida como palabra "universal y última" de Dios a través de Jesucristo en la Iglesia. Pero, ¿qué es la Revelación y cómo se presenta como palabra última de Dios y "verdadera estrella de orientación del hombre" [FR 14s.]?[42]

41. Cf. sobre la palabra y el hombre, L. Duch, *Mito, interpretación y cultura,* Barcelona 1999, 456-502; E. Biser, *Palabra* en, AA.VV., *Conceptos Fundamentales de Filosofía III,* Barcelona 1979, 9-21.19, forja este concepto de palabra/imagen; cf. el reciente análisis del filósofo Th. Nagel, *The Last Word,* New York 1997, que subraya la necesidad antropológica y racional de una "última palabra" contra el pensamiento relativista.

42. Este es el título y en enfoque del sugerente manual de H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie,* Regensburg ³2000, 56, donde subraya con razón que la ultimidad es el signo de reconocimiento de la Revelación cristiana ("Letzgültigkeit als Kennzeichen christlicher Offenbarung").

La palabra *Revelación* se deriva del latín *revelare,* que al mismo tiempo corresponde al griego αποκαλυπτειν. Ambos significan, etimológicamente, "remover el velo" (*velum*-καλυμνα), pero gracias al doble sentido presente en el prefijo "re-" (y απο-), que es tanto re-petición como re-moción, pueden significar también "velar nuevamente". En este sentido se manifiesta ya una dialéctica inicial en la misma palabra que distancia la revelación de una simple exhibición, puesto que se trata de un "desvelar/velar"[43]. En el lenguaje común, fuera del contexto religioso, la revelación implica usualmente una comunicación sorprendente e inesperada de un conocimiento que tiene un significado profundo para la vida y, posiblemente, para el mundo que lo rodea. Frecuentemente también designa la acción con la que una persona confía libremente sus pensamientos y sentimientos íntimos a otra, introduciéndola así en su mundo espiritual. Ya en el ámbito estrictamente teológico y cristiano tal concepto ha tardado en estructurarse, aunque su realidad refleja en todo caso y en definitiva uno de los hechos teológicos centrales del cristianismo: *Dios se conoce a través del mismo Dios.*

I. Apunte bíblico[44]



En el Antiguo Testamento la noción dominante para la comprensión de la Revelación es el concepto de "Palabra de Dios" tanto presente en la creación como dirigida a Israel a través de la historia. En efecto, la palabra de Dios es precisamente una fuerza dinámica que pide obediencia y lleva al hombre a la acción. El punto central de esta revelación veterotestamentaria es la alianza de Dios con su pueblo, que se convierte en la "Palabra de Dios" por excelencia, plasmada en la Ley, anunciada por la Profecía y meditada como Sabiduría. Debe notarse que la forma de Revelación es siempre con acontecimientos y palabras, expresión recuperada por la DV 2.4.14.15[45].

En el Nuevo Testamento la comunicación de Dios como punto central de la Revelación se cumple plenamente en Jesucristo, como "lógos encarnado" (Jn 1,14), Palabra de Dios [λογὸ του θεου: Jn 1; Ap 19,13] por excelencia, que no solo revela sino que es autocomunicación personal de Dios en Jesucristo por el Espíritu. Y esta Revelación se ofrece tanto a los judíos como a todos los hombres que así puede formar parte de la comunidad de los creyentes de Jesús en la comunidad cristiana que es la Iglesia que debe predicar "la palabra de esta salvación" (Hech 13,26).

Dada la característica central de la Revelación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento como Palabra podemos aproximarnos a su análisis a partir de las categorías que la lingüística ve en la palabra. En efecto, la palabra *informa* sobre acontecimientos y realidades, cumpliendo una función objetiva [la palabra como *símbolo*]; a su vez, la palabra *expresa* la interioridad de aquél que habla con sus sentimientos y emociones [la palabra como *síntoma*]; finalmente, la palabra interpela provocando respuesta [la palabra como *señal*]. Se trata de tres funciones que responden a las tres personas del verbo: la palabra expresa, en primera persona; interpela, en segunda persona, y cuenta, en tercera persona[46]. A partir de estas funciones podemos tipificar el concepto bíblico de Revelación en clave de síntesis a través de las tres dimensiones que pueden englobar todos los aspectos que surgen en la Biblia:

1] Dimensión dinámica: *revelando, Dios actúa*: por la cual crea y actúa realizando signos "milagrosos" en el cosmos y en la historia personal y colectiva del pueblo de Dios;

43. Cf. esta aguda observación en, B. Forte, *Parola di Dio e Rivelazione:* RCatT 25 (2000) 349-359, donde además precisa que el sentido de esta dialéctica se ha perdido cuando se ha traducido al alemán como "Offenbarung" que literalmente significa "abrir hacia fuera".

44. Resumen en, A. Dulles, *Revelation Theology: A History*, 171-175; R. Latourelle, *Teología de la Revelación*, 91-282; AA.VV., *Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgangs der Scholastik,* Freiburg 1971, y *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* Freiburg 1977 [cf. traducción italiana de ambos actualizada bibliográficamente por G. Ruggieri, *La Rivelazione,* Palermo 1992]; J.J. Petuchowski/W. Strolz (eds.), *Offengarung in Jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981; H. Haag/J. Guillet, *Révélation*: DBS X (1982) 586-618; J. Schmitz, *Revelación*, Barcelona 1990, 57-100, y la síntesis reciente de M. Nobile, *Teologia dell'Antico Testamento,* Torino 1998, 177-187 (*La Rivelazione*), parte de cuatro categorías conceptuales: *ra'ah*: aparecer; *yada*: conocer; *galah*: revelar, y *ngd*: exponer, y subraya la "configurazione polifonica" y "l'apertura perenne al futuro" de la revelación veterotestamentaria.

45. Sobre la influencia de E. Vogt, L. Alonso Schökel y P. Smulders en este punto del texto de la DV, cf. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology,* New York 1993, 57-62.

46. Cf. el clásico K. Bühler, *Teoría de Lenguaje,* Madrid [3]1967, 69s.; también, L. Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada,* Barcelona 1966, 115s.; R. Latourelle, *Teología de la Revelación,* 15, n° 14, y nuestra monografía específica, *La palabra de Dios en los libros sapienciales,* Barcelona 1972, 242-285.



2] Dimensión noética: *revelando, Dios enseña*: por la cual revela y enseña, desde la ley, la profecía y la sabiduría hasta las bienaventuranzas y el Reino de Dios;

3] Dimensión personal: *revelando, Dios se autocomunica*: por la cual progresivamente se autocomunica de una manera total en Jesucristo, "palabra de Dios" (cf. Jn 1; Ap 19,13: "su nombre es palabra de Dios").

Existe, con todo, una clara diferencia entre la revelación veterotestamentaria y la neotestamentaria que es el acento de esta última en la dimensión personal, gracias al "lógos" encarnado tipificado en el prólogo joanneo como máxima expresión de Jesucristo revelador. En él como *persona* se concentran las otras dos dimensiones típicas del *dabar* hebreo[47]: la *dinámica*, por la fuerza operante que manifiesta en su ministerio y predicación, y la *noética*, por el anuncio y proclamación del Reino de Dios que presenta. Por esto, el lógos de Jn aparece como la síntesis de toda la revelación de la Escritura y el resumen de lo que hay en ella de más esencial: el Antiguo y el Nuevo Testamento, teniendo presente además que "la elección de Logos se presta mejor al tema de la revelación que Jesús nos trae sobre Dios Padre y sobre la vida ("eterna") de los creyentes en él"[48].

II. Modelos históricos de comprensión de la Revelación

La idea de la revelación ha adquirido una importancia cada vez mayor en la teología cristiana hasta su consagración en los dos Concilios Vaticanos, refrendada con fuerza por la Encíclica *Fides et ratio* de 1998 la cual afirma que es "punto de referencia y verdadera estrella que orienta el hombre" [FR 14s.]. Pero su concepción ha acompañado toda la larga historia del cristianismo. Por esto se pueden distinguir tres modelos fundamentales que son en cierto sentido uno consecuencia del otro, pero que no se excluyen y son complementarios en

47. Vocábulo hebreo que tiene un doble significado: "expresión" –valor dinámico– y "cosa" –valor noético–; cf. W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum A.T. 1,* Leiden ³1967, 202s.; E. Jenni/C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del AT 1,* Madrid 1978, 614-627 (G. Gerlemann).

48. X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan I,* Salamanca 1989, 51, y nuestros, *Palabra de Dios y hermenéutica bíblica:* Phase 10 (1970) 125140, y *Palabra de Dios:* DTFesp: 1044-1046.

diversos aspectos. En la *Dei Verbum* se encuentran elementos de estos tres modelos, aunque su orientación privilegia claramente el tercero: el "autocomunicativo", con aspectos del primero: el "epifánico", pero también con elementos del segundo: el modelo "teórico-instructivo", que ha sido el más común en la teología hasta el Vaticano II[49].



1. *La revelación como experiencia de epifanía*

Desde la edad antigua hasta la edad media, el término "revelación" designaba primariamente experiencias de iluminación y era utilizado siempre en plural: "revelaciones". Por eso el concepto de epifanía, como manifestación divina, es muy útil para calificar mejor al Dios vivo que se manifiesta y se hace experimentable en su santidad como realidad concretamente presente, como fuerza que crea, guía, juzga y salva. Se trata de un concepción propia del Nuevo Testamento que interpreta la historia de la salvación como la epifanía de Dios y de Jesucristo (cf. Tit 2,13; 1Tim 6,14). Característico de este modelo epifánico de revelación es que lo esencial no se da ni por una enseñanza de tipo teórico, ni por la revelación de una verdad escondida, sino por el acontecer y por la manifestación histórica de la misma salvación. En este caso pues, revelación divina y epifanía de la salvación se identifican. En el inicio de DV 2 se puede encontrar esta perspectiva puesto que se une la revelación a la "manifestación del misterio de su voluntad", a partir de la importante cita del himno de Ef 1,9. A su vez, confirma esta orientación la repetida visión de la revelación como "economía e historia de salvación" en "gestos y palabras" [DV 2.4.7.8.14.15], así como la visión iluminativa de la fe [cf. DV 5][50].

49. Esta tipificación ya clásica procede de M. Seckler, *Dei Verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungverstädnis* en, J.J. Petuchowski/W. Strolz (eds.), *Offenbarung in Jüdischen und christlichen Glaubensverständnis,* Freiburg 1981, 214-236; retomada en su, *Der Begriff der Offenbarung:* HFTh 2: 42-48, y asumida por J. Schmitz, H. Waldenfels, W. Beinert, G. Ruggieri...; nosotros mismos la aplicamos al Vaticano II en, *La Revelación de Dios:* Nuevo Diccionario de Catequesis, 1947-1961.

50. Cf. E. Pax, *Epiphaneia,* München 1955, 266, subraya que "seine Entwicklung eröffnete dabei einen Blick in der übergang vom Mythos zur Offenbarung"; también así, J. Lindblom, *Geschichte und Offenbarungen,* Lund 1968, y la síntesis posterior de G. Greshake, *Epiphanie in Geschichte* en, G. Oberhammer (ed.), *Epiphanie des Heils,* Wien 1982, 161-177.

2. *La revelación como instrucción*

En la edad media se experimenta una importante tendencia –ya iniciada bajo la influencia del helenismo y de la gnosis– a leer el contenido de la revelación en clave intelectualista y de ahí surgió el modelo teórico-instructivo de la revelación, que se centra en informar doctrinalmente sobre los hechos y los contenidos de la enseñanza divina sobre la redención. Así, por ejemplo, santo Tomás la definirá como "manifestación de la verdad" [ST III: 40,1][51]. En este caso revelación y salvación se separan, ya que la primera se reduce a la parte informativa y doctrinal de la historia de la salvación la cual sirve como lugar para manifestar las "verdades reveladas". Este modelo está presente en la DV, dado que fue el propio del Vaticano I y el dominante hasta el Vaticano II, por ejemplo, al usar la "verdad" como primer contenido de la revelación [DV 7.8.], así como en la concepción abstracta de la "revelación" [DV 6.9.11.26] y en el mismo triple uso de la expresión clásica de "depósito de la fe" [DV 10]. También en otros textos conciliares se manifiesta esta comprensión [GS 12.13. 18.22.33.44; OT 4.16: UR 4.16.17; CD 12].

Este modelo a partir de los siglos XIV y XV acentuó con fuerza su sentido doctrinal y conceptual: así la revelación se comprende casi exclusivamente como comunicación de una doctrina sobrenatural y el proceso de la revelación viene explicado como manifestación divina de proposiciones conceptuales. Será en esta visión que la moderna crítica de la revelación encontrará su punto de partida decisivo (cf. J.G. Fichte, E. Kant, G.W.F. Hegel, K. Jaspers, Th. Adorno...)[52].

3. *La revelación como autocomunicación*



El Concilio Vaticano II representa un cambio importante para la concepción teológica de la revelación. En efecto, la DV desarrolla un concepto de revelación que representa una superación de las estrecheces conceptuales de la teología escolástica y del modelo instructivo. La "doctrina auténtica sobre la revelación" [DV 1] que propone el Concilio es el resultado de una nueva conciencia teológica de los siglos XIX (escuelas de Tubinga y Roma) y XX (protestantes: K. Barth, W.

51. Cf. L. Elders (ed.), *La doctrine de la Révélation divine de St. Thomas d'Aquin,* Vatican 1996.
52. Cf. este modelo aún en, A. Lang, *Teología Fundamental 1(1961),* Madrid 1970.

Pannenberg...; católicos: K. Rahner, H. de Lubac, R. Latourelle, E. Schillebeeckx...) y ofrece una nueva perspectiva histórico-cultural, como efecto tardío de la moderna crítica a la revelación.

Así el Vaticano II recupera en el concepto de revelación el acontecimiento salvífico entero en su sustancia y en su fundamento y lo concibe como autocomunicación de Dios: Dios mismo es, en su eterna esencia trinitaria, el Dios de la revelación. Esto significa que los conceptos "acontecimiento de salvación" y "acontecimiento de revelación" se interpretan mutuamente. Y así el Concilio, con esta ampliación semántica del concepto de revelación, lo integra en el interior del acontecimiento salvífico con su entero contenido y con su carácter esencial.

A su vez, el mismo concepto registra una radicalización teocéntrica: el Dios de la revelación no revela alguna cosa, sino que se revela a sí mismo como Padre en Jesucristo, como mediador y plenitud de la revelación [DV 4], siguiendo la forma de revelación propia de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento [DV 14.17], y continúa presente en la Iglesia a través del Espíritu [DV 7.8]. Se trata, pues, de una autocomunicación al hombre como participación en la misma realidad salvífica de Dios. De ahí surge el modelo teorético-comunicativo-participativo, que subraya tanto el aspecto de "comunión-comunicación", ya que genera una relación personal [DV 1.2], como el aspecto de "participación", ya que a su vez ofrece los "bienes divinos" [DV 6], como son la verdad, la justicia, el amor, la paz... Tal modelo se trasluce en otros textos conciliares decisivos como GS 22.58, LG 1-8, especialmente en LG 8, y AG 9.

A partir de esta idea de revelación, la misma concepción del cristianismo como religión-de-libro debe superarse, puesto que la revelación cristiana se fundamenta en una comunión personal-vital que conlleva un compromiso personal, y por tanto va más allá de la pura fidelidad formal a un texto. Aquí radica su diferencia radical con el concepto de revelación del judaísmo y del islamismo, conocidas propiamente como religiones-de-libro.

III. El concepto católico de revelación: del Vaticano I al Vaticano II

La *Dei Verbum,* pues, se convierte en el punto de referencia necesario para la teología de la Revelación la cual representa una evolución fuertemente significativa en la teología católica, sobre todo en compa-

ración con los Concilios precedentes, Trento y el Vaticano I. En efecto, la *Dei Verbum* en su preámbulo dice que quiere seguir los pasos del Concilio Tridentino y del Vaticano I [DV 1]. Ahora bien, ¿cómo los sigue y los hace progresa? Veamos aquí con detalle las etapas que van hasta el Vaticano II[53]:

1. *La Revelación como doctrina: de Trento al Vaticano I*

El decreto tridentino, citado por los dos concilios del Vaticano, el I y el II, es el que se refiere a los libros sagrados y a las tradiciones cuando afirma que el "Evangelio, prometido a los profetas en las Escrituras, fue promulgado primero por la boca del Señor Jesucristo, Hijo de Dios, el cual ordenó a sus Apóstoles de predicarlo a todo el mundo, como siendo la fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de costumbres; ... esta verdad y esta norma son contenidas en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas" [DH 1501].

Se puede ver como no aparece aquí la palabra "Revelación", aunque sí fue pronunciada en los debates preparatorios. El objeto de la fe cristiana, a cambio, se designa por la expresión: "el Evangelio (que es la) fuente de toda verdad saludable y de toda norma de costumbres" [*Evangelium ...tamquam fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*: DH 1501]. Más adelante, el Vaticano I recoge el mismo texto en la constitución *Dei Filius,* en el capítulo sobre la Revelación, pero modifica la palabra "Evangelio" por "revelación sobrenatural" [DH 3006]. Finalmente, el Vaticano II al recuperar tanto la expresión tridentina como la palabra "revelación" propia del Vaticano I, prescinde del adjetivo "sobrenatural" que queda sustituido tanto por una fórmula patrístico-medieval más matizada como es "salvación suprema" [*salus superna*: DV 3], así como por la mención explícita de Cristo

53. Véase, H. Bouillard, *Révélation et Histoire* en, E. Castelli (ed.), *Ermeneutica e Escatologia,* Padova 1971, 91-104; *Du Vatican I au Vatican II*, en, AA.VV., *Révélation et langage des hommes,* París 1971, 38-41; J. Ratzinger: LThKVat. II 13 (1967) 512-515; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintegrund der neureren Theologie,* München 1969; M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung,* en, AA.VV., *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft 21,* Freiburg 1981, 5-78; H. Pfeiffer, *Gott offenbart sich. Das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnisses im ersten und zweiten vatikanischen Konzil,* Frankfurt 1982; J. Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion in kirchlichen Bekenntnis*: ²HFTh 2: 1-12; A. González Montes, *'Dei Verbum' sullo sfondo di 'Dei Filius'*: TF.Convergenze, 83-104, y *Teología de la Revelación:* TF.Temas, 249-294.277-294, y nuestros, *La Revelación*, Barcelona 1980, y *Revelación de Dios:* Nuevo Diccionario de Catequesis, 1947-1961.

plenitud de la revelación así: "Cristo Señor, en el cual se cumple la revelación total del Dios supremo, dio a los Apóstoles el mandamiento de que predicaran el Evangelio a todos los hombres, comunicándoles los dones divinos. Este Evangelio, prometido en otro tiempo por los profetas, Él mismo lo completó y lo promulgó con su propia boca como fuente de toda verdad salvadora y norma de costumbres" [DV 7].

Así pues, el Concilio de Trento evitando la palabra "revelación" y usando "evangelio", "verdad salvadora" y "norma de costumbres" para designar el contenido de la Escritura y de las tradiciones eclesiásticas seguía el uso medieval. En efecto, ya en el IV Concilio del Laterano (año 1215) se afirma que Dios ha dado al género humano la "doctrina de la salvación" [*doctrinam salutarem*], y que Cristo muestra visiblemente el "camino de la vida" [*viam vitae:* DH 800-801]. También santo Tomás y san Buenaventura utilizan expresiones similares tales como *doctrina sacra, veritas fidei, veritas salutaris*.... Así pues, la palabra "revelación" para ellos designa no tanto la doctrina cuanto su origen divino y en la línea de la Biblia entienden "revelación" como la iluminación divina gracias a la cual los profetas y los apóstoles percibieron la verdad que había de transmitir o, en otros contextos, el acto por el cual Cristo Hijo de Dios ha comunicado los misterios divinos. La revelación, pues, es la fuente de donde procede la doctrina sagrada, la verdad de la fe y no es una doctrina propiamente dicha. De esta forma el Concilio Tridentino hablando de "verdad salvadora" permanece fiel al uso de la teología medieval y pone de relieve la palabra "Evangelio" en sentido paulino, para así designar la fuente de esta verdad, sin duda, con vistas a manifestar su acuerdo con los reformadores sobre este punto[54].

Cuando el Vaticano I, recogiendo el mismo texto, reemplaza "Evangelio" y "verdad salvadora" por la expresión "revelación sobrenatural", refleja una teología postridentina con una evolución que se debe resaltar. En efecto, se trata del primer Concilio que habla explícitamente de la Revelación como tal, ya que los concilios anteriores habían dado profesiones de fe o definían tal o tal punto del dogma, pero ninguno de ellos se creyó con el deber de definir la posibilidad, la necesidad y el hecho de la revelación sobrenatural. Los primeros documentos eclesiásticos que tratan de explícitamente de la Revelación y en esta misma perspectiva son ya del siglo XIX: así en el año 1835 con el breve pontificio *Dum acerbissimas* de Gregorio XVI contra G. Hermes

54. Cf. nuestro, *La tradición como "vox viva evangeli" (DV 8):* Diálogo Ecuménico 34 (1999) 287-297.

y las tesis suscritas por L. Bautain [DH 2739; 2751-56], y un poco más tarde en la encíclica *Qui pluribus* de Pío IX, en el año 1846, donde se habla de la revelación y de relación entre la fe y la razón [DH 2775-80].

Esta promoción del concepto de revelación para designar globalmente el objeto específico de la fe cristiana fue determinada por la lucha contra el "racionalismo" y contra el "deismo", de tal manera que la expresión Revelación más que designar el origen se convierte en sinónimo del contenido y la doctrina de fe. Se trata de una evolución que parece ya originarse en Fr. Suárez (1548-1617), pero que se consagra plenamente en el Vaticano I. En efecto, el concepto de revelación, especialmente a partir de este teólogo, se reservó progresivamente a la proposición revelada y al objeto de fe expresado lingüísticamente y no ya a la acción de la iluminación divina en el corazón del creyente, como era habitual hasta el Medioevo[55]. Así con Fr. Suárez inicia una cierta "exteriorización" y "objetivación" exclusiva de la categoría, "ya que –según afirma él mismo– se trabaja con un equívoco al usar el nombre de revelación para la acción de la iluminación" (nº13), puesto que ésta propiamente no se conoce y por tanto no es "revelada", mientras que aquello que es propiamente revelado es sólo el objeto de la fe. De este modo la revelación toda ella se sitúa *ex parte obiecti*, fuera del sujeto[56].

Ahora bien, el Concilio Vaticano I, en la *Dei Filius,* se abstiene de definir la palabra "revelación", pero el sentido que le da, trasparenta el uso que hace de ella relacionándola con la fe. En efecto, la palabra "revelar" designa el acto revelador de Dios, y la expresión "revelación sobrenatural" designa el conjunto de misterios contenidos en la palabra de Dios escrita y transmitida, propuestos por el Magisterio de la Iglesia [DH 3006.3011.3015].

El Vaticano I, además, parece favorecer una perspectiva de lo sobrenatural como sobreañadido [cf. la misma palabra "sobre-natural": DH 3005] de acuerdo con una cierta teología postridentina que, a

55. Cf. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones 1,* San Sebastián 1964, 193-211, con documentación.

56. Cf. *De fide theologica,* disp. 3, sect. 3 en, *Opera XII,* Paris 1858, 45-52: texto clave para comprender la historia de la teología de la revelación en la época moderna, al subrayar tanto el peligro protestante que conduce al cambio en la categoría revelación, como la convicción de la posibilidad de transformar el lenguaje y la tradición precedente; cf. en este sentido la expresión inicial del problema: "la cuestión habitualmente no se discute en estos términos" (nº1), así como otra expresión significativa: "se equivocan los heréticos de este tiempo, que distinguen la fe verdadera de la falsa a través del instinto interno el cual quieren que sea la regla de su fe, por mediación de la moción interna que experimentan, lo que es semilla de todos los errores" (nº9).



partir de Cayetano y, especialmente, Fr. Suárez, comenzó a concebir lo natural y lo sobrenatural como dos pisos sobrepuestos, sin mucha ligazón interna, al contrario de santo Tomás que los religaba por el deseo natural de ver a Dios. Así pues, la emergente teoría moderna de revelación se desarrolla conjuntamente con la concepción del sobrenatural, teniendo presente que esta presupone, por un lado, que se da la posibilidad de un conocimiento natural de Dios seguro de sí mismo y, por otro, que además existe una verdad misteriosa "sobrenatural" que es garantizada por la autoridad divina de las Escrituras y de la Iglesia.

Tal planteamiento de talante extrinsecista por el influjo nominalista que quería salvaguardar la absoluta gratuidad del sobre-natural favorecía un genérico deismo, es decir, una cierta concepción de la deidad abstracta más fácilmente rechazable por la crítica de la Ilustración. Favorecía, además, una concepción más bien autoritaria y literalista de la revelación y, hacía más necesaria la aportación del milagro como prueba de la revelación, y, por esto, hacía el juego al sobrenaturalismo. Por otro lado, sorprendentemente la mención de Jesucristo no era calificada como decisiva al margen de las escuetas citas sacadas de Trento. No es extraño, pues, que las dificultades internas de esta concepción estallaran un día con la crisis modernista, y que los esfuerzos de muchos teólogos que querían responder a tal enfoque encontraran enseguida la sospecha y fue necesario esperar a la *Dei Verbum* del Vaticano II para superar tal situación[57].



2. *Cristo, revelador de Dios: el Concilio Vaticano II*[58]

La constitución *Dei Verbum* se apropió del texto propuesto por el Tridentino, citándolo de forma más extensa y precisándolo de modo diverso que en la constitución *Dei Filius:* de esta forma se establece la

57. Cf. J.A. de Sousa, *O conceito de Revelaçao na controversia modernista 1898-1910,* Lisboa 1972,

58. Cf. nuestra presentación y resumen en, CEE (ed.), *Vaticano II (ed. bilingüe),* Madrid 1993, 172-177, y *Vaticano II (ed. oficial),* Madrid 1993, 157-163, y los comentarios de J.M. Rovira Belloso, *La revelación divina,* Barcelona 1965; U. Betti, A. Javierre..., *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione,* Torino 1966; O. Semmelroth/M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966; J. Perarnau, *La revelación divina*, Castellón de la Plana 1966; J. Ratzinger: LthKVat II 13 (1967) 498-528; B.D. Dupuy (ed.), *La Révélation divine I-II*, Paris 1968 [trad., Madrid 1970]; L. Alonso Schökel (ed.), *Comentarios a la Dei Verbum*, Madrid 1969, edición ampliada por A.M. Artola (ed.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, Bilbao 1991; N. Ciola (ed.), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo [Msc.U. Betti]:* Lat LXI (1995) 269-641; R. Latourelle, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II*

relación entre Evangelio y verdad salvadora; se subordina a la mención de Cristo plenitud de la Revelación divina, y se suprime la calificación de "sobrenatural" adoptada por el Vaticano I. De esta forma, la Revelación divina no aparece más como un cuerpo de verdades doctrinales comunicadas por Dios, contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Sino que se presenta más bien como la autocomunicación de Dios en la historia de la salvación, de la cual Cristo constituye la cima. Es esto lo que transmite el Evangelio consignado en la Escritura y confiado a la Tradición eclesial e interpretado auténticamente por el magisterio de la Iglesia. Veamos los puntos principales.

1) La revelación es el acto de Dios que se revela a sí mismo [*Deum se ipsum revelare*: DV 6] para introducir a los hombres en su propia vida. Más todavía, es el acto del Padre que se manifiesta por su Hijo encarnado, a fin de reunir a los hombres en él, en su Espíritu. Idéntico al movimiento de la Trinidad en la historia de la salvación, asume el don de conocimiento y el de liberación para la vida eterna [DV 2].

2) El elemento mediador son, al mismo tiempo, los gestos y la palabras que mútuamente se interpretan [*gestis verbisque intrinsece inter se connnexis*]. Dios no se da a conocer en un cuerpo de verdades abstractas, sino en una historia significada. Gestos y palabras, hecho y sentido son indisociables en esta comunicación [DV 2; 17].

3) Cristo es, a la vez [*simul*] mediador y plenitud de la Revelación [DV 2.4]. Lo que Dios ha hecho conocer por Moisés y los profetas era una preparación para su Evangelio [DV 3]. Jesucristo, Verbo encarnado, hombre enviado a los hombres, pronuncia las palabras de Dios y cumple la obra de salvación que el Padre le ha confiado. En su presencia y manifestación, en sus palabras y obras, en su muerte y resurrección, gracias a la donación del Espíritu, acaba la Revelación, testimoniando que Dios está con nosotros para librarnos del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna. Además, no hay ninguna otra revelación pública que se pueda esperar antes de la Parusía [DV 4].

4) Además, la revelación efectuada en la historia se relaciona con la manifestación de Dios en el universo. En el texto célebre de Rm 1, 19s., la constitución *Dei Verbum* manifiesta no solamente (como la constitución *Dei Filius)* la posibilidad de un conocimiento de Dios por la

sur la Parole de Dieu, Quebec 1998, y el estudio genético-histórico de R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione "Dei verbum" del Vaticano II*, Bologna 1998.

razón humana a partir de las realidades creadas, sino también y, principalmente, por el testimonio que Dios da de sí mismo en las criaturas. Refiriéndose, por otro lado, a Jn 1,3, recuerda que Dios creó todas las cosas por el Verbo. Gracias a estas dos observaciones bíblicas [DV 3] se establece una ligazón interna entre revelación histórica (Jn 1,3) y manifestación de Dios en la creación (Rom 1,19s.). Se evita además el uso de la palabra *supernaturalis* con la expresión *salus superna* propia de los Padres y de los teólogos medievales[59].

Aquí aparece el concepto de revelación del Vaticano II de una manera muy breve con un cambio de perspectiva claro y límpido. Del neutro "cosas reveladas" y "bienes divinos" [*revelata* y *bona divina*], como calificativo de la revelación [DH 3008.3005] se pasa, citando el mismo texto, a la "revelación" y al "Dios que se revela así mismo" [*revelatio* y *Deum seipsum revelavit*: DV 5-6]. El carácter más personal y cristocéntrico queda claro, así como la dinámica trinitaria de todo el proceso revelador [DV 2; 4]. La autoridad de la Iglesia se sitúa como subordinada a Jesucristo [DV 1; cf. nº 10]. Además, el carácter sacramental de la Revelación nos hace notar la nueva perspectiva que ha de asumir el tratado de los signos de credibilidad (milagros, profecías...), más que pruebas al margen de su sentido, son signos o gestos que, iluminados por la Palabra, se convierten en significativos [DV 2.4.14].

La enseñanza, pues, del Vaticano II sobre la naturaleza de la Revelación consagra toda una reflexión tenida por algunos teólogos y exegetas católicos que durante este siglo, a menudo con dificultades, se inspiraron en un mejor conocimiento de la Biblia y de los Padres, intentaron responder a los nuevos desafíos de la cultura moderna y a las sugerencias recogidas en la teología protestante contemporánea. La *Dei Verbum* quiere sintetizar, además, el concepto de historia de la salvación –grato a ciertos teólogos protestantes, y relanzada por O. Cullmann– y el concepto de automanifestación de Dios, derivada del idealismo alemán, de Hegel en particular, de los tubingueses católicos J.S. Drey, J.E. Kuhn... y, en cierto sentido, del mismo K. Barth. La conjunción de las dos ideas de historia de la salvación y de automanifestación de Dios ha permitido al Vaticano II expresar la sustancia de la Biblia en un concepto moderno y contemporáneo: *La Revelación, auto-*

59. Cf. M. Flick/Z. Alszeghy, *Antropología Teológica*, Salamanca ²1971, 609 (§ 945) donde escriben que "es significativo que el Concilio Vaticano II no utilice nunca el término sobrenatural"; cf. las observaciones sobre este concepto en nuestro capítulo primero al tratar del *desiderium naturale videndi Deum*.

comunicación de Dios en la historia de la salvación, de la cual la cima es Jesucristo.

IV. ¿Qué quiere decir Revelación de Dios?



A partir de la indicaciones y modelos presentados, así como de la evolución conciliar del concepto católico de Revelación, podemos preguntarnos en una línea de reflexión teológica, ¿qué quiere decir Revelación de Dios? Que analogías pueden ser útiles para descubrir un poco más este concepto tan importante. Veamos algunas de las más significativas:

1. *La Revelación como palabra*

Entendemos la palabra, de acuerdo con las indicaciones antes señaladas, como la acción por la cual una persona *se expresa y se dirige* a otra de cara a una *comunicación.* Es esta comprensión de la palabra la que ha posibilitado que se convierta en la categoría fundamental de la Biblia para expresar la Revelación de Dios. No es extraño que la fórmula "Palabra de Dios", "Oráculo del Señor" y similares, con sus dos raíces hebreas *dabar* y *amar*, y sus dos expresiones griegas λογὸ γ ρημα, sea la más empleada en toda la Biblia después de la expresión Dios.

De hecho la Palabra marca el inicio y el término de la Biblia. En efecto, la historia de la Palabra se inició en la mañana de la creación cuando por siete veces se afirma: *"Dios dijo...."* (Gn 1, 3.6.9.11.14.20. 24), y es en la Palabra hecha hombre que llega a la plenitud de su significado con Jesucristo *"la Palabra (que) se hizo hombre..."* (Jn 1,14), ya que *"Dios había hablado* a los padres, pero ahora *nos ha hablado* en la persona del *Hijo"* (He 1,1s.), que por esto "su nombre es Palabra de Dios" (Ap 19,13)[60].

No es extraño, pues, que el Concilio Vaticano II, cuando quiso tratar la Revelación, eligió como primeras palabras una expresión que

60. El texto de Génesis según el *Targum Neófiti* substituye significativamente la expresión "Dios dijo" por "El Memra-Palabra de Yahvé dijo" (Gn 1,3a.6.9a.11a.14.20. 24.28a); cf. estos textos en, D. Muñoz, *Dios-Palabra: Memra en los targumim del pentateuco,* Granada 1974, 139.162, donde comenta, "Memrá es una denominación divina especializada para designar al Dios que crea, se revela y actúa en la historia de la salvación mediante su Palabra", ya que "el targumista quiere relacionar la acción creadora de Dios con la palabra de Dios".

clarifica y sintetiza su contenido: *Dei Verbum,* es decir, "Palabra de Dios". Ya un siglo antes el Concilio Vaticano I (año 1870), en la Constitución Dogmática sobre la Fe Católica, *Dei Filius,* había definido la Revelación también como palabra con el inicio de la carta a los Hebreos 1,1 como *"palabra de Dios a los hombres"* [*locutio Dei ad homines*: DH 3004][61].

2. *La Revelación como encuentro*

La Palabra supone un *yo* que habla, y un *tu* que escucha. Toda palabra implica también el deseo de ser acogida. De hecho la palabra se hace realidad en la relación y en el encuentro interpersonal con un tu. En efecto esta exige en primer lugar la *respectividad* de las personas que entiende la alteridad de las personas que se encuentran. Se trata, pues, de una relación "afectante", en la que el otro no puede aparecer simplemente como aparecen los objetos, sino que ha de llamar la atención, o, mejor, requiere la propia libertad.

En segundo lugar, el encuentro interpersonal exige la *reciprocidad.* Es una relación constituida por dos libertades en ejercicio, cada una de las cuales crea con su iniciativa el campo de posibilidad para el otro. Como escribe Laín Entralgo, "el otro no acaba de constituirse para mí como tal 'otro' mientras yo no me he decidido a responderle"[62].

Y, finalmente, la relación interpersonal exige *intimidad* entre las personas que se encuentran. Esta relación, pues, no afecta puramente

61. Cf. los trabajos clásicos de O. Procksch, λογος: TWNT IV (1942) 70-100; A. Robert, *La Parole Divine dans l'Ancien Testament:* DBS IV (1952) 442-465, y AA.VV., *La Parole de Dieu en Jésus-Christ,* Tournai 1961, con A. Léonard, C. Larcher, J. Dupont, J. Giblet, L. Charlier, A. Liégé, H. Urs von Balthasar, R. Marlé, J. Hamer..., y los más recientes y prospectivos de M. Seckler, *¿Qué es la "palabra de Dios"?:* AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad moderna 2,* Madrid 1984, 82-91; G. Ch. Stead, *Logos:* TRE 21 (1991) 432-444, y M. Enders/M. Theobald/P. Hünermann, *Logos:* ³LThK 6 (1997) 1025-1031; en nuestro trabajo doctoral, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales,* Barcelona 1972, 242-277, afrontamos esta cuestión englobando todo el Antiguo Testamento y proyectándolo hasta el Prólogo de Juan; la aplicación al Nuevo Testamento se encuentra brevemente en nuestro, *Palabra de Dios y Hermenéutica Bíblica*: Phase 10 (1970) 125-140, y *Paraula de Déu: Gran Enciclopedia Catalana* 11 (1978) 537, y más recientemente en, *Palabra de Dios:* DTFesp (1992): 1044-1046.

62. *Teoría y realidad del otro II,* Madrid 1961, 124, obra que junto con la de, J. Rof Carballo, *El hombre como encuentro,* Madrid 1973, representa la aportación filosófica hispánica más relevante sobre esta temática, cf. J. Ferrater Mora, *Intersubjetivo* y *Otro (el):* Diccionario de Filosofía 2: 1746-1749, y 3: 2465-1467; cf. el clásico, M. Buber, *Je et tu: La vie en dialogue (1923),* Paris 1959, y la síntesis de F.J.J. Buytendeijk, *Phénoménologie de le rencontre,* Bruges 1952.

al orden de los medios, de los actos, de las funciones, sino al ser mismo, al centro subjetivo que, a través de todo esto, realiza su destino personal y crea diálogo, comunión y compromiso mutuos.

La verdadera relación no se reduce al intercambio subjetivo del yo con el tú. El encuentro interpersonal se realiza desde el terreno común de un nosotros en el cual el yo y el tú se descubren participando. La realización efectiva del encuentro interpersonal en sus formas humanas más elevadas, como el diálogo, la amistad y el amor, confirma esta constatación.

No es extraño que la Biblia use también la categoría de la relación y el encuentro personal para caracterizar la Revelación de Dios. En efecto, la gran obra de Israel no es solamente mostrar un único Dios verdadero, sino invocarlo como un Tú, haber estado con El. Así, en las narraciones donde se manifiesta a Israel el nombre propio de Dios se muestra una voluntad de comunicación, de acercamiento, de llamada por parte de Dios. Comunicar el nombre es lo mismo que comunicarse a sí mismo, ya que el que no tiene nombre no existe (Sir 6, 10; *Enuma Elis* 1,1). El nombre, en efecto, responde a la naturaleza o cualidades del que lo llama: *nomen est omen* –el nombre es la misión– (2 Sam 25,25).

Gracias al nombre de Dios que había recibido en la revelación sinaítica (Ex 3,14), Israel tenía la certeza de poder tener acceso siempre al corazón de Dios (Ex 6, 1-18). Más todavía, desde antiguo Israel nos da el testimonio de que daba culto a su Dios "invocando el nombre de Jahvé" (Dn 4, 26; 12, 8; 13,4...). En Jesucristo esta relación interpersonal llega a la plenitud como *comunión* con Dios y con los hombres (1Jn 1, 2-3: κοινωνια). Por eso el Nuevo Testamento, especialmente los textos joánicos, acentúa el carácter personal de la Revelación de Dios en Jesús, verdadero "camino, verdad y vida" (Jn 14,6), de tal manera que quien ha visto a Jesús "ha visto al Padre" (Jn 14, 9)[63].

En este sentido el Concilio Vaticano II, en la *Dei Verbum,* ha asumido esta categoría de encuentro para definir la naturaleza y el objeto de la Revelación. Así, en la introducción, citando el texto de 1 Jn 1, 2-3 [DV 1], y, más adelante, diciendo: "Dios... habla a los hombres como

63. Cf. I. de la Potterie, *La Verdad de Jesús,* Madrid 1979, 317, comenta que "la revelación cristiana transmitida por Jesús... encuentra su definitivo cumplimiento en la vida filial"; Cf. también, J. Severino Croatto, *Yo soy el que soy (contigo)* en, AA.VV., *Homenaje a L. Alonso Schökel,* Madrid 1983, 147-159.

a *amigos suyos,* movido por su gran amor..., y *habita con ellos* invitándolos a *comunicarse y a estarse con El*" [DV 2][64].

3. La Revelación como presencia

Toda Palabra supone alguien presente que la dirige, todo encuentro interpersonal supone una presencia significativa de los que se encuentran. La presencia es, pues, fruto de una alteridad, de una manifestación nueva e irreductible, de un testimonio calificado. Y es, gracias a esta presencia, como puede haber palabra y encuentro interpersonal, ya que afecta y crea un dinamismo nuevo a su alrededor. La verdadera presencia es aquella que no es estática o marginal sino que se impone por ella misma e ilumina, interpelando su entorno[65].

Es claro que en la Biblia las expresiones reveladoras, palabra y encuentro, se unen a la radical *presencia de Dios en medio de su pueblo.* Presencia tanto en la naturaleza como en la historia ("Credo histórico israelítico" de Dt 26, 5-9). Ahora bien, en el Antiguo Testamento, más que una acción histórica particular, la presencia de Dios en Israel engloba muchas etapas y es el sentido interior que atraviesa todos los hechos. Será con Jesucristo donde esta Presencia de Dios se hace presencia humana: "se hizo hombre, plantó la tienda entre nosotros" (Jn 1,14), que recuerda la expresión del Ben Sira "pon la tienda entre los hijos de

64. Ha aplicado esta categoría a la religión, J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios,* Madrid 1976; *Encuentro* en, AA.VV., *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo,* Madrid 1998, 402-406, y a la Cristología, O. González de Cardenal, *Jesús de Nazaret,* Madrid ³1993; es ésta la perspectiva que une R. Guardini y H.U. von Balthasar según observa, P. Eicher, *Offenbarung,* München 1977, 261-343; H. Haag, *Révélation:* DBS X (1982) 586-600, ve la categoría encuentro como la más importante, al no existir una expresión bíblica adecuada que traduzca Revelación; G. Lafon, *Le Dieu commun,* Paris 1982, propone el concepto "d'entretien"; Ch. Duquoc, *Alianza y Revelación: Dios habla* en, AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología II,* Madrid 1982, 20-24, expone la categoría "Alianza" como el mejor símbolo bíblico de la Revelación, ya que el encuentro es una relación de alianza que comporta la elección, el contrato y la promesa; cf. la síntesis de A. Jiménez Ortiz, *Encuentro:* DTFesp 376-379.

65. Ha aplicado a la Revelación esta categoría de presencia el catequeta G. Moran, *The Present Revelation,* New York 1972; el teólogo T.F. O'Meara, *Toward a subjective Theology of Revelation:* TS 36 (1975) 401-427, y, con especial hincapié, el biblista S. Terrien, *The Elusive Presence,* New York 1978, promotor de un nuevo planteamiento de la teología bíblica centrada toda ella en la categoría presencia, más englobante que otras, tales como alianza e historia de la salvación, puesto que la categoría presencia es la raíz del problema teológico de la Revelación y unifica el Hebraísmo con amplios aspectos del Judaísmo con el Cristianismo naciente; cf. más recientemente el especialista en fundamental G. O'Collins, *Christology,* Oxford 1995, 307-323, presenta "the Possibilities of Presence" como síntesis cristológica.

Jacob" (Sir 24,8). De aquí también el significado del nombre *Emmanuel*, Dios con nosotros (Mt 1,23 = Is 8,10), hecho realidad plena en Cristo Resucitado en su última palabra: "*Yo estaré con vosotros* todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20), puesto que "la asistencia que afirma Jesús es efecto y signo de su Presencia en *Ekklesia* de los discípulos (18,20). Sobre el Evangelio de Mateo se extiende el arco de una gran 'inclusión' entre esta última palabra y la inicial interpretación del nombre Emmanuel (1,23). Jesús es 'Dios-con-nosotros' y 'está con nosotros'"[66]. El Apocalipsis, además, hablando del cielo nuevo y la tierra nueva, califica a la Iglesia como, la nueva Jerusalén, como "la tienda donde *Dios se encontrará con los hombres.* Vivirá con ellos, ellos serán su pueblo y él será el *Dios-que-está-con-ellos*" (Ap 21,3).

Siguiendo esta línea, el Concilio Vaticano II ha entendido así la Revelación divina: "Dios envió a su Hijo... a fin de que *viviera entre los hombres* y manifestara los secretos de Dios... Jesucristo, pues, con su total presencia y *manifestación personal,* con palabra y obras..., con su muerte y resurrección gloriosa... acaba y confirma que *Dios vive con nosotros*" (DV 4). H. de Lubac comenta así este texto conciliar: "Jesús de Nazaret realiza, en sentido absoluto, la Presencia de Dios entre nosotros, una presencia personal, Presencia plena: la que prefiguraban a manera de esbozos simbólicos la presencia de Dios en el Tabernáculo o en el Templo de la Antigua Alianza y el reinado de la Sabiduría en Israel a través de la ley mosaica. Pero esa Presencia encarnada, esa Presencia –esa *Schekinah* de la fe judía– es, al mismo tiempo, plena y totalmente humana"[67].

Esta categoría de presencia asume la reflexión teológica reciente sobre la gracia como presencia comunicativa y participativa del don de Dios. En efecto, "la primacía del Dios vivo como 'gracia increada' ha de destacarse de forma que todo cuanto puede designarse como 'gracia creada' quede subordinado a él. Esto es posible si usamos como modelo representativo la presencia viva, amorosa y creadora. Dentro de esta visión, la 'gracia creada' expresa que esa presencia divina toca realmente lo más íntimo de nosotros"[68].

66. I. Gomá, *El Evangelio según san Mateo II,* Barcelona 1976, 721, y nuestro, *Per a llegir l'Evangeli de Mateu,* Barcelona 1977, 128s.
67. *La Revelación Divina I,* Madrid 1970, 262.
68. P. Fransen, *El ser nuevo del hombre en Cristo:* MyS IV:II: 885-896.886; H. Vorgrimler, *Selbstmitteilung Gottes:* NThWb: 571, recuerda que el concepto de autocomunicación que se aplica también a la Revelación fue acuñado por K. Rahner para la teología de la gracia.

La comprensión eclesial de la Revelación a partir de los Concilios Vaticano I y Vaticano II nos hace darnos cuenta especialmente de la utilidad de las tres analogías expuestas. Es evidente que esta "automanifestación de Dios en la historia de la salvación", concepto que emerge del Vaticano II, tiene todas las características de una *Palabra* tal como la acabamos de describir. Palabra que no es solamente significado de contenido e interpelación, sino auto-expresión del que habla. Y también tiene todas las características de *Encuentro* interpersonal al afirmar que "el culmen es Cristo", hecho presente entre los hombres como Dios-con-nosotros (*Emmanuel*).

En la base de esta automanifestación personal –Palabra y Encuentro interpersonal a un tiempo– se sitúa una Presencia de Dios en el mundo. Presencia nueva y cualificada, presencia gratuita y sorprendente, presencia a la cual el hombre se siente orientado tendencialmente. Esta Presencia describe no solamente un Dios *Sabaoth* y forjador de grandezas (*magnalia*), sino un Dios cuya presencia en la historia toca la máxima intimidad (para mí y para todos) y la máxima intensidad (en Jesús, el Cristo). Esta Presencia es, a la vez, palabra que viene de fuera y que habita en el que la acoge[69]. Pero a su vez es una presencia que va más allá ya que por esto se puede calificar como de "elusiva" al estilo de lo que representa una "huella" la cual manifiesta la modalidad de la presencia a través de la ausencia[70].

De esta forma la Revelación aparece como una autocomunicación que es palabra, encuentro y presencia, todas tres urgidas por la ultimidad de su manifestación. En efecto, no se de *una* palabra sino de *la* palabra, no se trata de *un* encuentro sino *del* encuentro, no se trata de una presencia sino de *la* presencia, para expresar así la "universalidad y ultimidad de la Revelación". Pero, ¿qué formas son las de esta Revelación de Dios en el mundo?

69. Cf. AA.VV., *La Révélation,* Bruxelles 1977, 208, resume la concepción de la Revelación a partir de las intervenciones de É. Lévinas, P. Ricoeur y Cl. Geffré así: "lieu ou espace dynamique où se noue avec Dieu un rapport où la subjectivité est concerné au plus profond d'elle-même, mais toujours au sein d'un communauté et d'une tradition".
70. Cf. así el sugerente trabajo en esta clave de G. Amengual, *Presencia elusiva,* Madrid 1996.

V. Formas de Revelación de Dios



1. *La voluntad salvífica universal de Dios como presencia secreta de Dios en la humanidad, o revelación "general"*

El término hacia el cual camina la historia del género humano está ya presente en la humanidad de Jesucristo. Cristo es, en efecto, el Reino de Dios, ya que en él se unió Dios y el hombre de una forma radical. Cristo es consubstancialmente verdadero Dios y Verdadero hombre. De aquí que toda acción y palabra divina presentes en esta historia, tienden hacia El y desembocan en El. Por eso, desde el momento en que el hombre escucha la voz de Dios, aunque sólo resuene en lo más secreto de su corazón, Dios ya está presente allí y su don salvador (la gracia); e, inversamente, donde quiera que Dios está presente, donde quiera que se cree en Él y en su palabra explícita, donde quiera que se vive de Él, allí no se pierde ni una sola partícula de verdad que pueda adquirir el hombre: más todavía, todo, allí, asume su plena luminosidad.

Efectivamente, el don gratuito de Dios, su gracia, siempre está presente por vía secreta en la conciencia humana, ya que Dios quiere salvar a todos los hombres (1 Tm 2,4), y de hecho los salva, excepto, cuando el hombre, abusando de su libertad, rechaza culpablemente esta llamada divina. Incluso los hombres que desconocen al verdadero Dios, le honran y siguen honrándolo, ya que nunca dejan ni dejarán de buscarlo para ver si "a tientas pueden encontrarlo" (Hech 17, 23.27). Por eso la Iglesia, teniendo presente esta voluntad divina de salvar a todos los hombres, sabe que nadie que llegue al uso de razón puede condenarse sino por su culpa, es decir, deliberadamente y que, al revés, nadie se salva sino por la gracia y por la fe en Dios (Heb 11,6).

Dios creando al hombre le dio desde el principio la capacidad para recibir la revelación divina, para poder escuchar la palabra de Dios, y para poder acogerla obedientemente de acuerdo con la razón (Rom 12,1). Por eso la Iglesia enseña que el hombre puede "conocer con certeza a Dios, principio de todas las cosas, por la luz natural de la razón, a través de la creación" [Vaticano I: DH 3015], aunque en la situación actual del género humano este conocimiento esté entorpecido por muchos obstáculos de tal forma que sin la ayuda de Dios no es posible llegar a la verdad de Cristo (1 Jn 8,32)[71].

71. Cf. los ejes fundamentales en el esquema presentado a diferentes Episcopados durante el Vaticano II por K. Rahner en, AA.VV., *La Revelación divina II,* Madrid 1970, 311-325.



a) La manifestación "natural" de Dios

El hombre puede preguntarse, a partir de su experiencia de contingencia finita y limitada, sobre el fundamento de la realidad: fundamento total y cualitativamente diferente; de esta forma se produce una cierta manifestación que se percibe como misterio infinito y fundamentador último de la realidad, manifestación continua dejando a Dios en el ámbito de la cosa desconocida, ya que no se le puede captar sino por medio de la analogía con las realidades creadas y como misterio, fundamentalmente por vía de negación (lo no limitado, lo no relativo...) y en una referencia mediata ya que sólo conocemos las cosas limitadas y relativas, y ellas nos hacen preguntar más allá por lo ilimitado, lo absoluto.... Al mismo tiempo no puede llegar a conocerse su relación última e inequívoca con el hombre ya que de esta forma continúa siendo una incógnita lo que Dios quiere y puede ser para nosotros: ya sea si, permaneciendo silencioso ante nosotros, quiere ser infinitud que nos distancia de nuestra finitud, o ya sea si quiere ser la absoluta proximidad gracias a su autocomunicación; y si también responderá con una condena o con el perdón al hombre culpable, a quien niegue la realidad divina en la profundidad de su conciencia o en sus manifestaciones históricas. Se trata, en definitiva, de la presencia natural de la *realidad fáctica de Dios,* dada no como respuesta, sino como *pregunta* (¿la realidad se acaba? ¿no debería haber un fundamento último e ilimitado de la realidad? ¿la vida finita y contingente no aspira hacia una meta infinita, absoluta, total...?)[72].

Este aspecto de la manifestación natural de Dios fue tratado por el *Concilio Vaticano II* de la siguiente forma, recogiendo el Vaticano I: "el santo Sínodo profesa que el hombre 'puede conocer ciertamente a Dios con la razón natural, por medio de las cosas creadas' (cf. Rm 1,20); y enseña que, gracias a dicha revelación, 'todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer fácilmente, con absoluta certeza y sin error, las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón humana (cf. DH 3004-3005)'" [DV 6]. Nótese como el Vaticano II une en una sola frase las dos afirmaciones complemen-

72. Cf. K. Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979, 207-209, que recoge su texto del DT: 641-648; la calificación de esta manifestación como presencia de Dios viene confirmada por el título de la teología natural dada por S. Biolo, *La Presenza di Dio (Note di Teologia Naturale),* PUG, Roma 1979, 227, para quien la "presenza è quindi inmediato e attuale contatto della 'Virtus Divina' con le creature, è unione, è stare insieme. Perciò la presunta totale solitudine delle creature è una contraddizione".

tarias: primero, la de Pablo en la carta a los Romanos y segundo, la del Vaticano I a fin de equilibrarlas entre sí. En efecto, la posibilidad de que el hombre llegue a conocer a Dios como principio y fin es una posibilidad real; pero en "el estado actual de la humanidad", la posibilidad efectiva de un conocimiento general de Dios, es decir, difundido universalmente, un conocimiento seguro, firme y sin error, ha de atribuirse a la revelación divina. Se trata de una doctrina ya profesada por santo Tomás de Aquino que subraya la necesidad de la Revelación [ST I, q.1 a.1] y su valor por tres motivos: la rapidez de la información, su acceso universal y la certeza que supone [II-II, q.2 a.4c][73].

La historia del pensamiento humano y de la religión confirma la verdad de esta doble afirmación conciliar, ya que en ella se constata cómo el género humano que busca incesantemente a Dios y que fracasa también incesantemente en este afán. En efecto, en la inteligencia humana se ha podido señalar igualmente un doble movimiento espontáneo que la induce a afirmar a Dios, o "lo divino", y una gran dificultad para dar a este movimiento una forma racional, rigurosa y definitiva. Gracias, pues, a la luz que presta la revelación, la misma razón funciona con más seguridad y llega a descubrir en el universo la Presencia del Dios verdadero: una presencia que es, a la vez, misteriosa y transparente. Entonces también, en frase de P. Teilhard de Chardin, el espíritu contemplativo, roto el velo de las apariencias de este mundo, llega a penetrar en el "medio divino"[74].

La Sagrada Escritura afirma en diferentes textos la posibilidad, e incluso el hecho, de conocer a Dios independientemente de la revelación histórica que refiere y que contiene este conocimiento. Además de Sabiduría 13,1-9[75], tenemos los textos del Nuevo Testamento de Pablo

73. Cf. la interpretación clásica ya de R. Aubert, *Vaticano I,* Vitoria 1970, 211: "el Concilio Vaticano I afirma la posibilidad pero no el hecho del conocimiento natural de Dios independientemente de toda revelación".

74. Título de su conocida obra traducida al castellano en, Madrid 1964.

75. Cf. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15),* Roma 1973, 1-52, donde escribe: "l'enseignement de Sagesse dans sa totalité est une ébauche de ce que l'Église afirmera à Vatican I"; R.M. Diaz en, *Saviesa,* Montserrat 1982, 119, escribe, "que Déu es deixa veure així (a partir de les criatures), és una veritat que va definir el Concili Vaticà I. Lleó XIII, en l'encíclica *Aeterni Patris* (4 agost 1879), escriví un bell comentari d'aquest passatge mostrant com la raó humana pot aportar molt als preàmbuls de la fe i als motius de credibilitat"; J. Vílchez, *Sabiduría,* Estella 1990, 346-362.358s.362. recuerda que "es el primer texto conocido donde se aplica el "esquema de proporción" (=analogía) a la relación criatura-Dios...; no elabora una demostración propiamente dicha, aunque usa elementos de argumentación... penetrada por el sentido de adoración, de fe, de admiración ante *una persona* y no ante *un objeto*"; cf. la perspectiva más helénica en el detalladísimo y más reciente de G. Scarpat, *Libro della Sapienza 3,* Brescia 1999, 15-83.

a los Romanos, 1, 8-32[76] y de Hechos 17, 16-31[77]. Ahora bien ha sido el texto de Romanos es el que ha sido más famoso ya que es citado explícitamente por el Vaticano I [DH 3004] y recogido por el Vaticano II [DV 6]. Con todo, la formulación conciliar parece más próxima a Sabiduría que, en cambio, no es citada. Comparando el Vaticano I con la carta a los Romanos y con el libro de la Sabiduría podemos encontrar estos tres puntos de similitud[78]:

1°) los tres textos tratan del conocimiento "natural" de Dios entendido como aquel conocimiento que pueden tener también los "paganos", es decir, los no cristianos;

2°) los tres textos señalan igualmente los medios: la 'naturaleza' como medio *objetivo,* y la 'conciencia' como medio *subjetivo*, tal como también aparece en el texto del Aerópago de Hech 17, 28, así:

76. Cf. el estudio clásico sobre Romanos se encuentra en, S. Lyonnet, *Exegesis Epistulae ad Romanos* I-IV, Roma 1960,118-124, resumido ya en su comentario a, *Les épitres de Saint Paul: aux Galates, aux Romains (Bible de Jérusalem),* Paris ²1959, 74s.: "Saint Paul ne reconait pas seulement à l'intelligence humaine le pouvoir actif de connaitre Dieu par les créatures (comme le concile du Vatican), mais affirme le fait que les paiens "ont connu Dieu"; *La Traduction Oecuménique de la Bible: Nouveau Testament,* Paris 1972, 453, anota: "Le I Concile du Vatican cite ce texte à l'appui de l'affirmation que Dieu peu etre connu avec certitude en droit, sinon de fait, par la raison humaine (DS 3004s.). Les Réformateurs soulignent surtout ici l'universalité du phénomène religieux et l'impossibilité d'une connaissance authentique du vrai Dieu en dehors de la révélation du Crist. Le sentiment religieux naturel des hommes ne les conduit qu'à la superstition ou a l'aveuglement spirituel (cf. Calvin, *Institution* I,1,2 et 4)"; cf. el más reciente, J.A. Fitzmyer, *Romans,* New York 1993, 269-295.273, donde recuerda que la revelación natural de acuerdo con la mayoría de los padres griegos y latinos se debe entender como fe apoyada en el don de Dios.

77. Cf. J. Dupont, *Le discours a l'Areopage (Ac 17,22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*: Biblica 60 (1979) 530-346; ya recordaba M. Pellegrino, *Gli Apologeti greci del II secolo,* Roma 1947, 16, que "una parte considerevole dei motivi e degli sviluppi dell'apologetica greca del secondo secolo è contenuta in nuce nel discorso all'Areopago, contrasegno della teologia cristiana sul terreno della cultura greca"; cf. la estructura concéntrica propuesta por J. Rius-Camps, *Comentari als Fets dels Apòstols III,* Barcelona 1995, 281-292.281, y el más reciente comentario actualizado de J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles,* New York 1998, 599-617.601, donde lo califica como "one of the highlights of Acts and of the apostle's missionary activity".

78. Cf. É. des Places, *Le libre de la Sagesse,* PIB, Roma 1980, 14-16, y A.M. Dubarle, *La manifestattion naturelle de Dieu d'après l'écriture,* Paris 1976, 127-154 (Sab) 155-200 (Hech), 201-235 (Rom).

a] el medio *objetivo* de este conocimiento, que puede llamarse cósmico, parte de las obras de Dios en el mundo [εργοι = Sab 13, 1.7; ποιεμασιν = Rom 1, 20; *rebus creatis* = Vat I y Vat II];

b] el medio *subjetivo* de este conocimiento se expresa por una reflexión, al menos elemental, de la conciencia y de la razón sobre las obras de Dios [αναλογος = Sab 13, 5; νοουμενα = Rom 1, 20; *rationis lumine cognosci* = Vat I y II].

3°) los tres textos tratan no de un conocimiento abstracto, sino de un conocimiento tal que de él depende la salvación del hombre, y, por tanto, de un conocimiento vital que tiene relación con el orden ético-moral y con el fin último del hombre [ου... συγνοστοι = Sab 13, 8; αναπολογητους = Rom 1, 21; *Deus principium et finis rerum* = Vat I y II].

Por otro lado, el texto complementario de Pablo en el Areópago de Hech 17, 16-31, declara que Dios dispuso los hombres para que lo buscaran y se esforzaran para descubrirlo a tientas. Y, de hecho, Pablo sugiere con claridad que hubo quien entrevió efectivamente y acertó a expresar algunos conceptos sobre el Dios verdadero, concretamente algunos poetas. Nótese, con todo que, mientras que Pablo, especialmente en el texto de Romanos, afirma el *hecho* de este conocimiento, el Vaticano I y el Vaticano II, que repite el anterior, se limitan a afirmar su *posibilidad*, es decir, a la capacidad que posee la mente humana para llegar a este conocimiento, aunque este Concilio, prescinde formalmente de las condiciones que regulan el ejercicio de esta capacidad.

Sintetizando, pues, todo lo referente a la manifestación natural de Dios podemos decir lo siguiente: tal como el hombre fue creado "a imagen de Dios", todo ser humano está dotado de razón, y esta razón es una luz que no se puede apagar del todo, ni por el pecado, ni por la negación voluntaria, y es suficientemente clara como para adquirir una 'cierta idea' de Dios. Pues bien, en esta "captación primordial" de la realidad fáctica de Dios está el elemento propiamente natural de este conocimiento: es la pregunta de donde surge. A partir de este momento se presentan dos posibilidades: la de escuchar fielmente la llamada de Dios –a través del mundo, de la conciencia....– y así el hombre, según Pablo, "glorifica y da gracias a Dios" (Rm 1,21), es decir, *reconoce* al Dios verdadero y así reconoce su salvación. Y la segunda posibilidad es la de cerrarse en el propio orgullo y presunción, perdiendo el sentido de orientación; entonces, tratando de objetivar esta manifestación natural, lo que hace es deformarla, tergiversarla, cayendo en el ateísmo, la superstición o la idolatría. A menudo, y no siempre debido a causas de orden ético-moral ni atribuibles a la mala conciencia, se constatará que el hombre está rodeado de una niebla, es decir, en un conocimiento vacilante, indeciso y lleno de errores del que hablan los dos Concilios Vaticanos[79]. Se trata de un toque de innegable realismo!



b) La preparación "cristiana" en la historia humana

La Iglesia, con todos los creyentes, examina las diversas religiones del género humano y las distintas filosofías religiosas. A todas anuncia la venida de Cristo, que es la plenitud del tiempo (Gál 4,4), la culminación de todo lo que de bueno hay en toda religión y al mismo tiempo su realización plena. En medio de la oscuridad el hombre religioso busca al Dios desconocido, y su corazón, trascendiendo las realidades terrenas, busca la verdadera luz, hasta el punto que estas mismas religiones pueden convertirse en pedagogas que lo lleven hacia Cristo, que le hablen en el secreto de su corazón, que se le anuncia en términos implícitos (Hech 17, 23). De ahí que el mensaje evangélico considera que todas las cosas buenas que tienen estas religiones referidas al conocimiento de Dios, son luces que Dios envía; en cambio, margina todo lo que de falso o supersticioso, para incorporar a Cristo y a la Iglesia todo lo que de bueno la humanidad ha transmitido a través de las religiones de sus padres, con la ayuda de Dios. El Vaticano II al tratar del encuentro entre la Revelación cristiana y las formaciones religiosas usa repetidamente el trinomio: *sanatur, elevatur, consumatur* [AG 9.3.11; LG 14.17], aplicado tradicionalmente a la gracia que "sana", "eleva" y "lleva a la perfección"[80].

79. H. de Lubac, *La Revelación I,* 326s.; H. Bouillard, escribe comparando: (Hech) "affirme la possibilité radicale d'une connaissance naturelle de Dieu, et même, semble-t-il, la réalité d'une connaissance thématisée de façon partiellement correcte. Cette thèse diffère partiellment de celle de l'Épitre aux Romains, qui au lieu d'enoncer la *possibilité et la réalité d'une connaissance thématisée, dégage simplement la réalité d'une connaissance obscurcie par la méconnaissance:* conception plus dialectique, et, en un sens, plus profonde", *Connaissance de Dieu,* Paris 1967, 84.

80. Cf. el clásico comentario de P. Rossano, *Il probema teologico delle Religioni,* Catania 1975 y la reciente síntesis de M. Fédou, *Las religiones según la fe cristiana,* Bilbao 2000.

c) *La preparación "evangélica" en la economía del Antiguo Testamento*



El objetivo que Dios quiere conseguir de la humanidad a través de la historia es la unión de los hombres con Dios que se manifiesta de forma peculiar en el Antiguo Testamento. En efecto, en él Dios llama a su pueblo como el esposo a la esposa, de tal forma que el Antiguo Testamento es la base de la religión cristiana, así el cristianismo no viene a abolir la fuerza interna y la doctrina de la Antigua Ley, sino que viene a completarla y realizarla (Mt 5, 17; Rom 3,3). Todo el dinamismo del Antiguo Testamento radica en el hecho que tiende hacia el Nuevo Testamento para adquirir en él su plenitud y expansión. Efectivamente, "todo lo que dicen las Escrituras es para instruirnos a nosotros, porque la fuerza y el consuelo que nos dan nos ayuden a mantener nuestra esperanza" (Rom 15,4). En efecto, el Antiguo testamento "como pasado 'prehistórico' de la nueva y eterna alianza en la que ha desembocado el Antiguo Testamento, puede interpretarse adecuadamente desde la nueva alianza, pues su verdadera esencia únicamente se descubre (2 Cor 3,14) en la revelación de su fin" (Rom 10,4)"[81].

d) *La presencia divina e "interior" de Dios*



Mas allá de la manifestación natural de Dios, que propiamente no es sino la realidad fáctica de Dios dada como pregunta y no como respuesta, se da una presencia divina en sentido estricto. Ésta no está dada simplemente con el ser espiritual del hombre, por el cual el hombre se plantea la pregunta sobre Dios, sino que tiene el carácter de acontecimiento y es interpeladora del hombre (Heb 1, 1-2). En ella Dios manifiesta lo que resta todavía oscuro, a pesar de que el hombre tenga una referencia necesaria a Dios a partir de todas las cosas que integran el mundo (precisamente la pregunta sobre Dios y el ser interrogado del hombre por este misterio: objeto de la manifestación natural de Dios, ya vista). Dios, pues, da a conocer lo que el mundo y el hombre ignoran: *la realidad interna de Dios y su relación personal y libre con el hombre y la historia.*

81. K. Rahner, *Antiguo Testamento:* SM 1: 186; cf. el clásico P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento,* Bilbao 1967, y el reciente, P. Beauchamp, *Lecture christique de l'Ancien Testament:* Biblica 81 (2000) 105-118.

De hecho, Dios se ha revelado de esta forma, según afirma el Vaticano I (DH 3004) y el Vaticano II (DV 2-6), y a partir de aquí sabemos que tal revelación es *posible* por la autocomunicación del mismo Dios. Esta revelación, llamada revelación oral, personal e histórica, afecta en primer lugar a la realidad íntima del hombre en su singularidad espiritual. Dios se autocomunica en su realidad más propia, en su luminosidad espiritual y confiere al hombre la posibilidad de recibir y escuchar esta autocomunicación y apertura personales y de aceptarlas en la fe, la esperanza y el amor. Ya que Dios coloca y sustenta por sí mismo –divinizando al hombre– el acto de "escuchar obedientemente", o acto de creer, es decir, de aceptar la automanifestación y autocomunicación de Dios.

Esta presencia es la propia autodonación personal que Dios hace de él mismo al hombre siendo así absolutamente próximo a él, dándole la vida plena. La pregunta absolutamente ilimitada es completada y respondida por Dios mismo como respuesta absoluta. Esta comunicación de Dios al hombre la podemos describir, pues, como *la situación existencial de la presencia próxima y absoluta de Dios a los hombres.*

Esta *situación*, es decir la "justificación o santificación objetiva", a diferencia de su aceptación subjetiva para la santificación, que se da universalmente e ineludiblemente antes de la acción libre del hombre y actúa como factor determinante de ésta, no solamente existe en el pensamiento y la intención de Dios, sino que es una determinación existencial del mismo hombre, la cual como objetivación de la universal voluntad salvífica de Dios, que es don gratuito de Dios, siempre se encuentra en el orden real.

Podemos decir, pues, que *todos* los hombres se encuentran *constantemente* bajo la oferta de esta autodonación gratuita de Dios, que repercute realmente en ellos, y que los hombres aceptan siempre en su acción moral *esta* oferta constante, excepto cuando la rechazan con auténtica culpa moral. Esta es la conclusión que se puede sacar del Vaticano II cuando considera que se da una posibilidad de salvación incluso para los ateos (no culpables) y los politeístas [GS 22; LG, 16; AG 7]; aunque para la salvación propiamente necesitan la fe, es decir, el don de Dios [AG 7].

La configuración, pues, del hombre por esta revelación divina e interior de Dios ofrecida siempre, no es algo que se sucede de vez en cuando, sino que es una situación permanente e ineludible del hombre. Karl Rahner ha calificado esta situación, como el *existencial sobrenatural. Existencial,* porque es un constitutivo interno de la esencia con-

creta del hombre, y *sobrenatural* porque es indebido al hombre, de tal manera que esta sería posible sin la situación. De esta forma se significa, pues, que el hombre en el orden real siempre es inevitablemente más que la pura "naturaleza" (en sentido teológico)[82]. J. Alfaro prefiere hablar de *existencial crístico* para subrayar con mayor claridad el carácter cristológico y cristocéntrico de esta autocomunicación-revelación de Dios que se ha dado, de hecho, por Cristo, con Cristo y en Cristo[83].

Esta presencia divina e interior de Dios descrita como la *situación existencial de la presencia próxima y absoluta de Dios a los hombres por Cristo, transforma la conciencia del hombre,* y más que la comunicación de un contenido aislado concreto, *es la modificación de su horizonte último.* Este horizonte es *el mismo Dios,* como respuesta infinita, y no solamente pregunta como en la manifestación natural, *a la pregunta* inacabada *que hace y es el hombre* a lo largo de su existencia. Esta presencia "divina", pues, no es nada más que lo que llamamos en teología la *gracia* o don de Dios, santificante y justificante como elevación que diviniza al hombre, en la cual Dios no solo da algo distinto de él (gracia "creada") sino que se da a sí mismo (gracia "increada")[84].

e) *Conclusión: la voluntad salvífica universal de Dios como presencia secreta de Dios en todo el mundo o la revelación "general"*



Para concluir: lo que representa esta presencia secreta de Dios se expresa en un tema clásico de la teología cristiana: la voluntad salvífica universal por la cual Dios "quiere que todos los hombres se salven": 1Tim 2,4. En efecto, este texto clásico de la Escritura sobre la voluntad salvífica universal de Dios subraya por tres veces la palabra

82. *Existencial sobrenatural*: SM 3: 66-68; DT: 245; ET I: 325-347; cf. la monografía de J.A. de la Pienda, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985.

83. "El universo está finalizado en Cristo y su transformación por el hombre bajo la gracia de Cristo ('existencial crístico del hombre y del mundo por el hombre') es 'ya ahora' la realización del Reino de Cristo" en, *Fe y Existencia cristiana*: *Analecta Sacra Tarraconensia* 41 (1969) 19; de forma parecida M. Flick/Z. Alszeghy, hablan de *sobrenatural cristocéntrico,* observando, "la alusión al sentido neo-testamentario de la creación nos indica como esta orientación cristológica puede echar un puente entre la trascendencia y la inmanencia de lo sobrenatural, escogiendo como punto de referencia, no ya una naturaleza abstracta (una naturaleza "pura") sino aquella realidad concreta que está proyectada en la existencia *hacia Cristo* de tal modo que exige la unión con él", *Antropología teológica,* 612; en cambio, L.F. Ladaria, prefiere la expresión "condición supracreatural", *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1983, 141-170.

84. Cf. el texto citado de P. Fransen en, MyS IV:II: 886, y K. Rahner, *Curso,* 209s; DT 642s; *Sobre el concepto escolástico de la gracia:* ET I: 351-390, y, *Gracia*: SM 3: 330-334.

"todos (vv.1.4.6), como expresión de que Dios "es el Salvador de todos los hombres" (1Tim 4,10) y de "que trae la salvación para todos los hombres" (Tit 2,11). Tal afirmación encuentra sus paralelos en los evangelios sinópticos cuando se refieren a Jesús tanto al "dar su vida en rescate por todos" (Mc 10,45 = Mt 20,28), como a su "sangre derramada por todos" (Mc 14, 24 = Mt 26,28 = Lc 22,20). También la literatura joánica apunta a esta visión universalista (Jn 1,29; 3,16-21; 8,12; 1Jn 2,2).

La fe de la Iglesia ha confesado esta voluntad salvífica universal de Dios desde antiguo, especialmente en los símbolos de la fe al afirmar que Cristo murió "por todos los hombres". Ya en el siglo XVI con el Concilio de Trento se declara que todos los hombres reciben la gracia suficiente para alcanzar la salvación [DH 1568]. Y a partir de ahí surge la constatación continuada de que Cristo no murió sólo para los creyentes sino para todos (cf. desde las condenas del jansenismo en el siglo XVII hasta la doctrina sobre los miembros de la Iglesia en la Encíclica de Pío XII *Mystici Corporis* de 1943). Esta doctrina ha sido formulada con una prospectiva positiva y optimista por el Concilio Vaticano II en diversos documentos.

Así la *Lumen Gentium* empieza la presentación de las diversas relaciones de los hombres con el pueblo de Dios con esta afirmación central: "todos los hombres están invitados al Pueblo de Dios" [LG 13]. Y más adelante precisa: "en efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna" (LG 16), lo cual supone una concreción de lo antes afirmado, al decir que "todos los hombres están invitados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal. A esta unidad pertenecen de diversas maneras o a ella están destinados los católicos, los demás cristianos e incluso todos los hombres en general llamados a la salvación por la gracia de Dios" [LG 13].

A su vez, en el Decreto sobre la actividad misionera se cita el texto básico de 1Tim 2,4 sobre la voluntad salvífica universal de Dios. Esta vocación a la salvación se concreta en la iglesia y en el bautismo, "aunque Dios, por caminos conocidos sólo por El, puede llevar a la fe, sin la que es imposible agradarle, a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia" [AG 7].

Por su lado la *Gaudium et Spes* concluye la consideración y la vocación del hombre retomando el texto de LG 16, referido a la presencia

de la gracia de Cristo en el corazón de todo hombre de buena voluntad, y añade "Cristo murió por todos (cf. Rm 8,32) y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual" [GS 22].

Finalmente, la misma afirmación central del Vaticano II, según la cual la Iglesia es signo e instrumento universal de la salvación, mediante la expresión "sacramento" [LG 1.9.48; AG 1; GS 45], subraya aún más esta voluntad salvífica universal de Dios. En efecto, como sacramento, signo e instrumento de la salvación, "Cristo hizo de él una comunión de vida, de amor y de unidad, como instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5,13-16)" (LG 9). Por esta razón se comprende la síntesis universalista de GS: "todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación' [cf. LG 7], que manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre" [GS 45].

En esta línea se sitúa tanto la Carta Encíclica de Juan-Pablo II *Redemptor hominis,* nº 13, como el documento de la Comisión Teológica Internacional "El cristianismo y las religiones" de 1996, para el que "los dones que Dios ofrece a todos los hombres para conducirlos a la salvación se fundan, según el concilio, en su voluntad salvífica universal [LG 2.3.16; AG 7]"(nº 69).

Esta vocación universal a la salvación ofrecida por Dios sirve de base para afirmar la existencia de una historia de la salvación "universal" o "general" coextensiva con la historia humana, puesto que "Dios en su providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una preparación al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida" [LG 16].

Esta vocación frecuentemente se realiza de modo secreto en el corazón de "todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible" [GS 22], que así reciben la comunicación y el don de Dios –su gracia–, aunque no la reconozcan. Pero "este designio universal de Dios para la salvación del género humano no se realiza solamente de un modo casi secreto en la mente de los hombres

o por iniciativas incluso religiosas, con las que los hombres buscan de muchas maneras a Dios, "para ver si a tientas, se puede encontrar, aunque en realidad no está lejos de cada uno de nosotros" (cf. He 17,27). Estas iniciativas necesitan ser iluminadas y purificadas, aunque, por el benévolo designio del Dios providente, algunas veces pueden considerarse como preparación pedagógica hacia el verdadero Dios o preparación evangélica" [AG 3].

Más aún, Dios "ha dado a conocer sus planes más secretos, los que había decidido realizar en Cristo, llevando la historia a su plenitud" (Ef 1,9s.) y así "para establecer la paz o comunión con El y armonizar la sociedad fraterna entre los hombres, pecadores éstos, decidió entrar en la historia de los hombres de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo" [AG 3].

Como ya se ha observado, en esta historia general o universal de la salvación se manifiesta una presencia "secreta" de Dios –el don de su gracia– que más que una comunicación de un contenido concreto supone un nuevo horizonte de esta historia y de los hombres en ella, por razón de la acción iluminativa interior propia del don de la gracia "que mueve el corazón y abre los ojos de la inteligencia" (DV 5; cf. también DV 8 y LG 12). Horizonte implícito y frecuentemente no sabido, pero que es el mismo Dios como respuesta absoluta a la apertura y a la búsqueda, muchas veces anónima, del hombre.

Pero Dios no ha querido quedarse en esta presencia "general y universal" de la salvación –a veces calificada también como revelación de Dios trascendental, virtual o implícita–, como realización secreta de su voluntad salvífica universal, sino que ha dado un paso más y ha traducido esta realización secreta en una Revelación explícita, concreta e histórica de Dios por Jesucristo en la Iglesia y así "ha revelado el misterio mantenido en secreto desde la eternidad" (Rom 16,25), "llevando la historia a su plenitud" (Ef 1,10). Y todo esto, porque "Dios, que 'habita una luz inaccesible' (1 Tim 6,16), quiere comunicar su propia vida divina a los hombres libremente creados por él, parar hacer de ellos, en su Hijo único, hijos adoptivos (cf. Ef 1,4-5). Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerle y de amarle más allá de lo que ellos serían capaces por su propias fuerzas" [CEC nº52][85].

85. Cf. el buen resumen de M. Löhrer en, MyS IV: II: 744-746; también, H. Rondet, *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966, 161-166; sobre los cristianos anónimos, cf. la monografía reciente de F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?,* Bilbao 1999, 193-217.

2. *La Revelación Cristiana: la palabra universal y definitiva de Dios por Jesucristo en la Iglesia*

La realidad de la voluntad salvífica universal de Dios, o Revelación "general", es un estado de conciencia, una situación existencial secreta y no explicitada. Ahora bien, cuando esta situación existencial se convierte en principio de actuación humana concreta ha de traducirse en un estado explícito y reconocido. De esta forma, la "traducción" o mediación, tiene su historia. Historia que es un elemento interno en la historicidad de la autocomunicación de Dios en la gracia, ya que esta, de por sí, y no solo por la esencia histórica del hombre, posee una dinámica que la lleva hacia su propia objetivación, ya que la gracia como autocomunicación de Dios es principio de la divinización de la creatura en todas sus dimensiones.

Esta traducción o mediación histórica de la Presencia secreta de Dios en Revelación histórica y particular, constituida de forma pública y oficial, eclesialmente estructurada, y su historia, es lo que simplemente llamamos Revelación, como la *palabra histórica explícita y definitiva de Dios por Jesucristo en la Iglesia.* Esta clase de Revelación no solamente tiene el carácter de acontecimiento y de historia porque es una libre decisión de Dios y una llamada a la libre respuesta histórica del hombre, sino que también es histórica en el sentido particular de que tiene historia especial dentro de la historia general y dentro de la historia general de las religiones. Esta historia de la Revelación llega a su punto culminante en Jesucristo, como continuación gratuita de Dios en el hombre y en su plasmación histórica. Apuntemos brevemente su curso, aunque diversos de sus elementos serán desarrollados en nuestro último capítulo y en el marco de la eclesiología fundamental.

a) El Señor Jesús, presente en la Iglesia



Todo lo que se presentaba oscuramente en la historia universal y, particularmente, en la historia del Antiguo Testamento, se ilumina con Jesucristo. Él, como ya hemos dicho, es la Palabra de Dios (Jn 1,1; Ap 19,13); es la Verdad que nos enseña (Tit 2,12); es el camino que nos muestra la vida (Jn 14,6). Esta verdad viviente está presente en la Iglesia. De hecho, todas las verdades reveladas que leemos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y que se despliegan en la doctrina y la predicación de la Iglesia, se polarizan en esta única verdad: Cristo Jesús, Dios y hombre, en el cual toda la humanidad está invitada a entrar en comunión con Dios.

Para atestiguar esta verdad la Iglesia tiene la fuerza y la luz de la misión de Cristo. El es el "testigo fiel" (Ap 1,15), "cabeza de la Iglesia" (Col 1,18). Por eso, siguiendo la palabra de Jesucristo, la Iglesia tiene la misión de *transmitir* constantemente a los hombres la Palabra viva de Dios a través de una predicación viva y oral. Esta predicación, como acción y doctrina predicada, se suele llamar *Tradición* en mayúscula, como expresión de la transmisión global de la Revelación en la Iglesia. Así, pues, por medio de esta tradición que ejerce la Iglesia, la palabra de Dios va recorriendo los siglos (2 Te 3,1) y hemos de reconocer esta palabra como la expresión de la presencia actual de Cristo revelado en la Iglesia [DV 7-10][86].



b) La Escritura, en la Iglesia: el principio eclesial de Tradición

La Iglesia es la encargada de velar por la Palabra de Dios, expresada en las Sagradas Escrituras. Más aún, está al servicio de esta Palabra reveladora y vive de ella, de tal forma que es una asamblea "que escucha la Palabra de Dios y la guarda" (Mt 11,28). La Escritura no puede existir sin la Iglesia. Efectivamente, aunque los autores del Nuevo Testamento recibieron el don personal de la inspiración, sólo reciben el Espíritu de Cristo dentro del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. De donde podemos decir que la Iglesia fue la autora de los libros sagrados. Por eso los puede explicar, ya que nacieron en su interior, porque dio testimonio antes de su aparición, y porque fueron redactados a fin de que la palabra viva de la Iglesia realice su misión a través del tiempo con mayor facilidad (2 Te 3,1).

Por lo que respecta al Antiguo Testamento, sabemos que ya anunciaba secretamente a Cristo y se proponía preparar al género humano a la unión con Dios. Por eso la Iglesia asume como Palabra de Dios revelada por excelencia tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, ya que estos escritos no pueden entenderse plenamente fuera de esta fe que nace de la Iglesia. El reconocimiento, pues, del Antiguo Testamento por parte de la Iglesia viene dado no tanto por la lengua en la que fue escrito como por su uso eclesial.

La "Escritura en la Iglesia" se convierte, pues, en el principio de Tradición o transmisión de la Revelación. En efecto, "la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto conserva siempre y trasmite a todas

86. Cf. el clásico, Y. Congar, *La tradición y las tradiciones 1-2,* San Sebastián 1966, y su resumen, *Tradición y vida de la Iglesia,* Andorra 1964.

las generaciones todo lo que ella misma es y todo lo que cree" [DV 8]. 
En este sentido la Tradición eclesial tiene como función captar el sentido profundo de la Escritura que "se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita" [DV 12]. Escritura que, como nota cuidadosamente el Vaticano II, "enseña firmemente, con fidelidad y sin error, la *verdad* que Dios quiso que fuera consignada para *nuestra Salvación"* [DV 11]. Es decir, la inspiración de la Escritura está en función fundamentalmente de la verdad para nuestra salvación, de aquí que no se tengan que buscar directamente otras verdades (biológicas, cosmológicas, biográficas...) que las que sean orientadas a la salvación. En el interior de la Iglesia como Tradición viviente existe el Magisterio "que está al servicio de la Palabra de Dios" ya que el "ministerio de interpretar auténticamente la palabra de Dios ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia" [DV 10][87].

3. *De la voluntad salvífica universal de Dios a la Revelación Cristiana*

La voluntad salvífica universal, como ya hemos dicho, es una presencia secreta de Dios en la historia de la humanidad y, más que la comunicación de un contenido aislado concreto, es la modificación del horizonte último del hombre. Horizonte que es el mismo Dios como respuesta infinita a la pregunta del hombre. Horizonte, pues, que mueve, estructura y sintetiza toda la vida del hombre. Horizonte, en definitiva, que es la salvación del hombre y de la historia.

La *Revelación cristiana histórica* es un paso adelante. Es la "traducción" de esta secreta voluntad salvífica universal de Dios en una *Presencia explícita por Jesucristo en la Iglesia.* No se trata, pues, de una pura serie de intervenciones divinas que vienen inmediatamente de "fuera", por las cuales Dios habla a los hombres y por medio de los profetas y otras personas mediadoras les comunica conocimientos o verdades sobrenaturales e imperativo morales en frases humanas. De esta forma se llegaría a una concepción meramente extrínseca de la Revelación y no se pondría de relieve la función constitutiva del don o gracia divina interna. Ya que el fundamento, pues, de la voluntad salvífica universal de Dios es la acción salvífica de Dios por medio del Espíritu, podemos concebir su progresiva objetivación en la Revelación particular y cristiana como momento positivo de crecimiento.

87. Cf. nuestros, *Escritura, Tradición y Magisterio en la DV o hacia el principio católico de Tradición* en, AA.VV., *Actas del VI Simposio de Teología Histórica*, Valencia 1991, 111-145; *Palabra de Dios: DTFesp.:* 1044-1046; *Introducción a la DV:* CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II,* Madrid 1993, 172-177, y *La Revelación de Dios* en, AA.VV., *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid 1999, 1947-1961; todas estas cuestiones serán desarrolladas con detalle en el último capítulo sobre eclesiología fundamental.

En definitiva, la Revelación cristiana, o Revelación propiamente dicha, expresada por la Palabra y estructurada en forma comunitario-eclesial, *muestra "el interés" de Dios* –cada vez más fuerte en el curso de la historia– *para llevar a la consumación la voluntad salvífica universal de Dios y la historia general de la salvación que se da siempre y en todo lugar y que tiene la misma extensión que la historia universal*[88].

4. *Conclusión: la Revelación como palabra "universal y definitiva" de Dios*

En conclusión, la Revelación es la definitiva palabra de Dios, "universal y última" [FR 14]. Su significado central –como Palabra, Encuentro y Presencia de Dios– se descubre cuando se halla la relación intrínseca de esta Revelación con el ser y la realidad de Dios mismo. Y por esto, en sentido teológico, la Revelación de Dios es el propio Dios en su ser para nosotros, es decir, Él mismo como quien es y quiere ser para nosotros con su presencia eficaz y su solicitud histórica salvífica, ya sea silenciosa y secreta, ya sea histórica e explicitada.

En efecto, esta Revelación de Dios es "universal y última" porque surge de "la Palabra de Dios (que) es la razón de todas las cosas" [*Verbum Dei est ratio omnium rerum*: CG IV:13]. Por esto, se puede afirmar que precisamente el contenido de la Revelación de Dios es el propio Dios en el acto de su autocomunicación creadora y salvadora como Palabra de Dios que no sólo comunica cosas sino que se autocomunica personalmente, tal como expresó san Buenaventura con esta bella síntesis:

> "El Padre en la palabra que procede de él,
> se comunica y comunica todas las cosas"
> [*Pater verbo suo quod ab ipso procedit,*
> *dicit se et omnia*: I Sent. d.32 a.q.fund.5][89].

88. Cf. A. Darlap en, MyS I:I: 126-132.131, para quien "la historia oficial de la salvación desemboca en la revelación clara y refleja de aquella realidad que postulamos para la historia general de la salvación".
89. Cf. las agudas reflexiones en este sentido de M. Seckler, *¿Qué es la "palabra de Dios?:* AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad moderna 2*, Madrid 1984, 82-91.

B. LA CATEGORÍA FUNDAMENTAL DE LA REVELACIÓN: EL *UNIVERSALE CONCRETUM*

La Revelación cristiana, tal como la hemos presentado, se ofrece como una autocomunicación de Dios en Jesucristo por mediación de la Iglesia que se presenta como algo concreto históricamente pero que, a su vez, tiene la peculiaridad que afecta absolutamente a todo el mundo. Recientemente la Encíclica *Fides et ratio* 12 ha expresado así esta realidad: "el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte". Para expresar esta categoría fundamental de la Revelación que muestra la solidaridad entre lo universal y lo concreto la teología contemporánea usa la expresión *universale concretum*. Analizemos el origen y el significado de tal expresión.

I. EL ORIGEN "IDEALÍSTICO" DEL USO DE LA EXPRESIÓN *UNIVERSALE CONCRETUM*



La cuestión del *universale concretum* se sitúa en el marco de la problemática de los universales que tuvo su momento culminante en la Edad Media en la que se forja su triple formulación, atribuida a Avicenna (980-1037). Así, aparece la concepción de influencia idealístico-neoplatónica con el *universale ante res*, en el que el universal es visto como la idea previa a cualquier realización concreta; en segundo lugar, surge la concepción nominalista con el *universale post res*, donde el universal sólo es el concepto y el nombre posterior que une diversas realidades; y, finalmente, se da la concepción realista de cuño aristotélico-tomista con el *universale in re*, en el que el universal sólo es presente en su realización concreta. La problemática epistemológica que está en el fondo de esta triple formulación, aún con matices y cruces mutuos, se ha prolongado hasta la filosofía moderna y contemporánea como se puede constatar en la corriente de la Ilustración de carácter idealista (Kant, Hegel, Frege, Chomsky...), en la nominalista (Descartes, la filosofía analítica, Quine, Eco...) y en la realista (el último Schelling, cierta neoescolástica, la nueva hermenéutica, Cassirer, Ricoeur...)[90].

90. Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía 4:* 3344-3348; T. Barth, *Universalienlehre:* LThK 10 (1965) 508s.; J.J. Sanguinetti, *Lógica,* Pamplona 1982, 50s.

Ahora bien, la expresión específica de *universale concretum,* o "absoluto histórico o particular", es una expresión que proviene de la filosofía del idealismo alemán, a partir de Hegel quien, ayudado por Fichte y Schelling, explicitó lo que estaba implícito en Kant. Su significado inicial quiere manifestar que lo universal se une dialécticamente a lo particular aunque sin confundirse y sirve, a su vez, para formular el "carácter absoluto del cristianismo". Ahora bien, ambos conceptos –universal y concreto– no provienen de la teología misma y, por tanto, convendrá estar atentos en su aplicación teológica para no imponerles una problemática inadecuada. De hecho, el planteamiento inicial de tal cuestión fue propuesto por G.E. Lessing en su escrito, *Sobre la demostración en espíritu y fuerza* (1777), dirigido contra aquellos teólogos que fundaban la validez de la religión cristiana sobre el llamado "argumento del espíritu –es decir, las profecías– y el argumento de la fuerza –es decir, los milagros–" (1Cor 2,4).

En este escrito se encuentra su conocida afirmación de que "las verdades históricas (*Geschichtswahrheiten*), como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón (*Vernunftwahrheiten*) como necesarias que son", ya que esta prueba, afirma Lessing "es el repugnante gran foso (*grastige breite Graben*) que no puedo saltármelo"[91]. Se trata de la su famosa aporía convertida en expresión proverbial que, desde Kierkegaard hasta los teólogos protestantes contemporáneos, simbolizará el "salto mortal" y el *sacrificium intellectus* propio de la fe[92]. La continuada actualidad del tema de Lessing hasta nuestros días ha sido observada explícitamente por diversos comentaristas de la *Fides et ratio,* sobre todo en el nº 45, que subrayan cómo esta Encíclica quiere responder a esta cuestión[93].

Ahora bien, la actualidad de este enfoque en el pensamiento moderno parte sobre todo de G.W.F. Hegel (1770-1831) del cual depende la valoración positiva o negativa de las formulaciones contemporá-

91. G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos,* Barcelona ^{2}1990, 482s.

92. Cf. las atentas monografías de X. Tilliette, *Raison et Révélation chez Lessing* en, M.M. Olivetti (ed.), *Filosofia della rivelazione,* Padova 1994, 259-271, y A. Rizzacasa, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?,* Cinisello Balsano 1996.

93. Cf. la parte monográfica sobre la FR de *Gregorianum* 80 (1999) con P. Henrici, *La Chiesa e la filosofia. In ascolto della 'Fides et ratio':* 635-644.637, y nosotros mismos, *La Encíclica Fides et ratio y la TF: hacia una propuesta,* 645-676.671; el comentario de, A. Scola, *Libertà umana e verità a partire dall'Enciclica 'Fides et ratio'* en, R. Fisichella (ed.), *Fides et ratio,* Cinisello Balsano 1999, 223-243.236, y el Congreso sobre la FR en Madrid 2000, con X. Tilliette, *La encíclica y el aislamiento de la filosofía,* y nosotros mismos, *El drama de la separación fe-razón:* RET LX (2000) 179-189.181, y 191-202.196.

neas. De hecho, Hegel considera el cristianismo como la religión absoluta, puesto que es la religión de la libertad, en la cual el poder de Dios infinito y universal adquiere la forma de una realidad finita en la figura del hombre concreto Jesús de Nazaret. Para Hegel el absoluto sólo existe en la subjetividad de la conciencia, en la existencia finita, en la concretez histórica. De esta forma el *universale concretum* es el universal verdadero y es la síntesis de la realidad general y particular. Quizá se pueda afirmar que esta "concretez" del universal, común a los pensadores idealistas, es similar al *status* ontológico que se reconocía al universal por parte de la metafísica tradicional.

Estas reflexiones de Hegel fueron vistas como demasiado próximas a la "filosofía negativa" y, por esto, F.W.J. Schelling se orientó a propuestas más positivas. Así, en su última obra, *Filosofía de la Revelación (1858),* muestra cómo el absoluto se revela en la historia, en lo finito, con absoluta libertad y que, sólo a partir de tal acto originario de la libertad del absoluto, éste puede ser conocido, puesto que la historia, contrariamente a la visión de Hegel, admite un principio, un centro y un término, es decir, tiene un inicio en el eterno designio salvífico, tiene un centro en Cristo y tiene su fin en el ser revelado del señorío del absoluto[94]. En cambio mantendrán una línea más hegeliana los pensadores italianos B. Croce y G. Gentile[95].

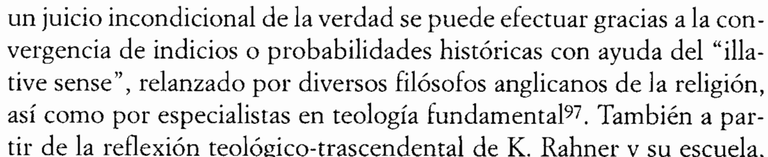
Al planteamiento de Lessing la respuestas teológicas del siglo XX no se dejaron esperar. Así, en el campo protestante, R. Bultmann con su teología kerygmática subrayó que lo importante para la fe no es el hecho histórico en sí sino su sentido antropológico. Por otro lado, K. Barth con su teología dialéctica sostuvo que el cristianismo no es el culmen de las religiones, sino su verdadero juicio, puesto que lo decisivo para la fe no son los hechos históricos sino Dios mismo que actúa en la carne y en la historia de Jesús[96].

En cambio, en campo de la teología católica han aparecido diversas respuestas propuestas de teólogos ya tratados en el capítulo anterior. Así, la más divulgada parte del planteamiento filosófico-epistemológico, inspirado en el cardenal Newman, para quien el paso hacia

94. Cf. el importante estudio clásico de W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte (Schelling),* Mainz 1965, y la introducciones recientes de A. Bausola, *Filosofia della Rivelazione,* Milano 1997, VII-LXXXIII, y del máximo especialista actual sobre este autor, X. Tilliette, *F.W.J. Schelling: sa vie*, Paris 1999.

95. Cf. E. de Mas, *Universale concreto:* AA.VV., *Enciclopedia Filosofica 8,* Firenze 1981, 482s.

96. Cf. R. Winling, *La teología del siglo XX,* Salamanca 1987, 35-40.



un juicio incondicional de la verdad se puede efectuar gracias a la convergencia de indicios o probabilidades históricas con ayuda del "illative sense", relanzado por diversos filósofos anglicanos de la religión, así como por especialistas en teología fundamental[97]. También a partir de la reflexión teológico-trascendental de K. Rahner y su escuela, donde el paso hacia este juicio se encuentra en la relación recíproca entre revelación trascendental (la pregunta fundamental y la respuesta de la revelación) y la revelación categorial (la historia de los hechos y las palabras, el contenido de las cuales reponde al anterior), siendo ambas comprendidas una a partir de la otra[98]; o bien en una variante de este último que parte del sentido definitivo e incondicional que el hombre pueda captar en el testimonio de hechos concretos, como afirma H. Verweyen[99]. Finalmente, a partir de en la metodología fenomenológica de H.U. Balthasar que es donde se ha formulado y desarrollado más explícitamente la categoría *universale concretum*[100].



II. Esbozos predecesores del *universale concretum*

Los padres griegos Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor pueden ser considerados como los primeros los iniciadores de una reflexión que preanuncia el concepto de *universale concretum* aplicado a Jesucristo. En efecto, el primero forja la idea aristotélico-estoico-neoplatónica del *universale concretum in re*, mientras que el segundo desarrolla los principios gnoseológicos y filosóficos del universal-concreto, relacionados con la cristología[101].

97. Cf. J.H. Newman, *El asentimiento religioso(1879),* Barcelona 1960, 304s.; B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, London 1973; R. Swinburne, *Faith and Reason,* Oxford 1983, 30.39.87s; P. Helm, *Faith with Reason,* Oxford 2000, 66-83; H.J. Walgrave, *J.H. Newman: Selected Writings,* Leuven 1982, 143-293; J. Meyer zu Schlochtern, *Glaube-Sprache-Erfahrung,* Frankfurt 1978, 387-393; *Glaubwürdigkeit:* ³LThK 4 (1995) 734-737; A. Dulles, *The Assurance,* 210-212.219s.232s.; H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums:* ²HFTh 4: 265-299.278-288.

98. Cf. K. Rahner, *Curso fundamental,* 216-374.

99. Cf. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort,* Regensburg ³2000, 292-298.

100. Cf. H.U. von Balthasar, *Teología de la historia (1954),* Madrid 1959, 101s.; cf. la monografía de G. Marchesi, *La cristologia di H.U.von Balthasar,* Roma 1977, 33-55, y la síntesis de, W. Löser, *"Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis:* ²HFTh 2: 83-93; *Universale concretum:* DTF: 1587-1589.

101. Cf H. U.von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse,* Paris 1942, y *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximuns des Bekenners,* Ensiedeln ²1961.

Ahora bien, la recuperación más propia del *universale concretum* aplicado a Jesucristo es obra de Nicolás de Cusa (1401-1464) en su, *De docta ignorantia* donde usa su metodología sobre la "coincidencia entre opuestos" (*coincidentia oppositorum*). En este marco trata del *maximum absolutum* "que la fe de las naciones creen que es Dios" y, a su vez, trata del *maximum* "que a su vez es contracto y absoluto", es decir, Cristo que lo es por ser hombre-Dios ya que "tal absoluto, que es el término último universal (*universale*), y este máximo que a su vez es contracto (*contractum= concretum*) y absoluto, lo llamamos Jesús" [I:II,7].

Máximo y universal absoluto, máximo y universal contracto/concreto, y contracto /concreto y absoluto/universal, a un mismo tiempo, recogen tres preocupaciones del Cusano: la teológica y místico-especulativa (Dios), la cosmológica (mundo) y la antropológico-cristológica (hombre-Cristo). La coincidencia del máximo/ universal y del mínimo/concreto representa la superación del principio de no contradicción y es el caso más típico de la docta ignorancia de Nicolás de Cusa. Así, el principio de la "coincidencia de los opuestos" se relaciona con el misticismo neo-platónico y manifiesta la exigencia de una inteligencia superior, que no es ya un discurso racional, sino una visión intuitiva, aunque sea en sí solo negativa: en efecto, se trata de *intelligere incomprehensibiliter*, es decir, "saber de no saber" que es en lo que consiste propiamente la "docta ignorancia".

En definitiva, para el Cusano, entre Dios, máximo, infinito y universal, y el universo contracto y concreto, y, por tanto, finito, no existe otra mediación que la llevada a cabo por Cristo. Él es el Mediador por excelencia, el único que es, a su vez, absoluto y finito, divino y humano y que gracias a la unión hipostática que realiza de lo absoluto y de lo creado, permite la elevación de la naturaleza finita y creada hacia unidad con la absoluta e increada. La coincidencia, pues, de las dos dimensiones de la revelación culmina en Jesucristo como "*universalis contractio (= concretum)*"[102].

102. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia,* Buenos Aires 1966; cf. E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento. R. Llull, N. de Cusa, J. Pico della Mirandola,* Barcelona 1975, 119-144; el clásico, R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues,* Freiburg 1956, y las síntesis más recientes de Th.M. Izbicki, *Nicolas of Cusa on Christ and the Church,* Leiden 1996, y A. Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues,* Münster 1997, 83-88, que ve esta expresión como la base filosófica de su cristología.

III. Reflexión teológica sobre el *universale concretum*

El cristianismo es un sí a la historia y a la historicidad, las cuales no se dejan simplemente disolver de manera especulativa en el absoluto o el universal. Por esto conviene partir del hecho que el *universale concretum* como expresión del absoluto del cristianismo representa una aserción estrictamente teológica, que substancialmente no es demostrable, ni con la ayuda de la historia de las religiones, ni con la filosofía de la religión. La fe, con todo, puede comprenderla con una luz nueva, puesto que el *universale concretum* designa teológicamente el carácter escatológico de Jesucristo y del cristianismo y, gracias a la sacramentalidad, se puede aplicar analógicamente también a la misma Iglesia. En efecto, la realización escatológica de la salvación está anclada entre los dos polos del "ya" y del "aún no", de ahí la tensión entre historia de la salvación e historia universal, entre iglesia y mundo, entre creación y alianza... ya que sólo al fin "Dios será todo en todos" (1Cor 15,25).

La calificación de Jesucristo como *universale concretum* ha sido promovida por H.U. von Balthasar en su, *Teología de la historia (1954),* que parece inspirarse en R. Guardini, con esta afirmación: "se ha dicho que la vida de Cristo es la "Idea universal" de la Historia. Él mismo es Idea concreta, personal e histórica, *universale concretum personale.* Es *universale in re*, sobre-tiempo en el tiempo, validez universal en el momento, necesidad en la facticidad... La *abstractio* (*universale*) respectiva no es otra cosa que la acción del Espíritu Santo, pero que, para ser verdad (1Jn 2,22), sólo se cumple en una constante *conversio ad phantasma*, esto es, a la realidad sensible (*concretum*) del Evangelio"[103]. Y posteriormente precisa: "esta singularidad de Cristo, que es una singularidad que no existe en el mundo, ni puede explicarse desde él, ni es comprensible para él, porque es la singularidad de Dios, esta singularidad, decimos, la irradia y la comunica Cristo. La da a su Cuerpo, que es, a un tiempo su esposa: la Iglesia"[104]. Sobre la Iglesia concretamente, en una de sus últimas obras confirma que "existen analogías de gracia, puesto que la cruz posee significado y efecto universal (*universale*), de los que a continuación se describirá como Iglesia: no se habrá

103. *Teología de la historia,* Madrid 1964, 101s.
104. *Caracteres de lo cristiano: Verbum Caro (1960):* Ensayos Teológicos I, Madrid 1964, 209-233.222.

de entender de otro modo que como un concreto (*concretum*) que a su manera, es decir, misioneramente, tiene que ser universal"[105].

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que esta concepción del *universale concretum* "no equivale a dar un valor absoluto de la cristiandad y de la Iglesia. También ésta está bajo el juicio escatológico (Mt 19,28). Un integrismo que quiera suprimir esa tensión y niegue de hecho la relativa autonomía del mundo, contradice a esta situación de la Iglesia, que nunca puede ser *ecclesia gloriae*. Es cierto que el error no tiene objetivamente el mismo derecho que la verdad; pero, por razón de la perduración de este eón en la historia de la salvación, todavía se le concede tiempo hasta la cosecha escatológica (Mt 13,30). Así, la tesis bien entendida del carácter absoluto del cristianismo precisamente hace posible la libertad de conciencia y de religión y prohibe el empleo de todo medio de coacción al servicio del evangelio"[106].

Así pues, dejando de lado las resonancias idealistas demasiado problemáticas, especialmente con el posible endurecimiento de la palabra *universale* traduciéndolo sin matices por "absoluto", la expresión *universale concretum* aparece como teológicamente válida si se la complementa correctamente: en primer lugar, con el adjetivo *personale* (H.U. von Balthasar), cuando se trata de Jesucristo, y, en segundo lugar, con el adjetivo *sacramentale* (S. Pié-Ninot), si se quiere referir a la Iglesia. Además conviene matizar que la fe en este *universale concretum personale* que es Jesucristo, no es tanto un punto de vista fijo, sino un movimiento vivido a través de su seguimiento –la *sequela Christi*–, que se hace creíble gracias a su universalidad, puesto que viene al encuentro la única persona que es en persona la salvación del mundo[107]. Por su lado, afirmar que la Iglesia es *universale concretum sacramentale* es subrayar su historicidad, ya que es signo histórico de la salvación definitiva dada en Jesucristo. En efecto, lo mismo que para cada cristiano, también para la Iglesia hay un crecimiento hasta llegar a la "plenitud de Cristo" (Ef 4,13; Col 2,2), ya que ésta es siempre para ella don y misión a la vez. En definitiva, la historicidad de la Iglesia manifiesta por su ser "sacramento, signo e instrumento" (LG 1), pone de manifiesto, por un lado, que durante el presente mundo su conocimiento de la fe permanece siempre "parcial" (1 Cor 13,9) y, por otro lado, que la Iglesia concreta es peregrina y "siempre está necesitada de purificación" (LG 8)[108].

105. *Teológica 3 (1987),* Madrid 1998, 203; cf. ya sus reflexiones anteriores en, *Lo absoluto del cristianismo y la catolicidad de la Iglesia: Puntos centrales de la fe,* Madrid 1985, 57-84.

106. W. Kasper, *Cristianismo: carácter absoluto:* SM 2: 54-59.57.

107. Cf. W. Kasper, *Unicidad y universalidad de Jesucristo* en, AA.VV., *Jesucristo en la historia y en la fe,* Salamanca 1977, 266-279.



IV. LA DINÁMICA HISTÓRICO-SALVÍFICA GLOBAL DEL *UNIVERSALE CONCRETUM:* "¿POR QUÉ UNA ECONOMÍA (HISTÓRICA) DE LA REVELACIÓN?" (*CUR OECONOMIA REVELATIONIS?*)

La dinámica histórico-salvífica global del *universale concretum* como categoría fundamental de la Revelación conduce hacia la formulación de la pregunta "veritativa" básica: "¿por qué una economía (histórica) de la Revelación?" (*cur oeconomia Revelationis?*), en el marco de la mostración religiosa propia de la teología fundamental. Pregunta que se despliega posteriormente en la referida al *universale concretum personale*: "¿por qué un Dios hecho hombre?" (*cur Deus homo?*), como propuesta cristiana, y al *universale concretum sacramentale*: "¿por qué la Iglesia como sacramento universal de salvación?" (*cur Ecclesia universale sacramentum salutis?*), como propuesta católica. Tal preguntas veritativas se sitúan a imagen del interrogante de san Anselmo en su "Cur Deus homo?", que siguiendo su programa de *fides quaerens intellectum*, muestra como sea "conveniente" la Encarnación. En esta perspectiva del argumento de "conveniencia" se sitúa también santo Tomás al tratar de las razones de la pasión de Cristo en un crescendo que va desde la necesidad, pasando por la posibilidad, hasta desembocar en la conveniencia definida así: "tanto un medio es más conveniente para la consecución del fin cuanto en él concurren más ventajas para lograr este fin" [ST III, q.46, a.1-3][109].

1: *punto de partida:* el texto bíblico tradicional para responder a esta pregunta se encuentra en Ef 1,10 que dice así: "(ha dado a conocer el misterio de su voluntad...) en vista de la economía [οικονομια] de la plenitud [πληρωμα] de los tiempos, es decir, recapitular [ανακεφαλαιωσις] todas las cosas en Cristo".

108. Hemos aplicado novedosamente el adjetivo *sacramentale* a la Iglesia para así poderla entender correctamente como *universale concretum* en, *La Encíclica FR y la TF:* Gr 80 (1999) 673, y *Dei Verbum religiose audiens,* PUG, Roma 1999, 124-126.

109. Cf. la notable monografía de G. Narcisse, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et Esthétique théologique selon s. Thomas d'Aquin et H.U. von Balthasar,* Fribourg 1997.

La palabra "economía" tiene aquí un sentido de "orden, disposición y ejecución" y se acerca al uso técnico usual en el siglo II para designar "historia de la salvación" (cf. Ignacio de Antioquía, Eusebio...). La expresión "plenitud" tiene el sentido propio de Gál 4,4: "cuando llegó la plenitud, Dios mandó su Hijo", ya que en Cristo "habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col 2,9). Finalmente, aparece la palabra clave *anakephalaiosis* [*instaurare*, según la Vulgata y *recapitulare,* según la reciente Neo-Vulgata], que significa tanto "recapitular" como "compendiar sumariamente". Para Ef 1,10 "Cristo es el 'punto cardinal' en el que convergen todas las líneas del universo, (ya que en) él se compendia el universo entero en sus dimensiones espaciales y temporales. En consecuencia, la *anakephalaiosis* pone en marcha un proceso que permite a la soberanía de Cristo afirmarse a sí misma a través de la Iglesia y confiere así una dimensión histórica al cumplimiento y plenitud del universo"[110]. De esta forma, pues, la economía de la salvación se reasume en una recapitulación en Cristo que asume la totalidad de la historia de la salvación del inicio al fin, tal como se recuerda con las dos preposiciones: "por medio (δια)" y "hacia (εις)" Cristo (Ef 1,5).

Este texto de Ef 1,10 ha tenido una función importante en la teología cristiana especialmente a partir de san Ireneo. De hecho, para él la recapitulación comporta dos efectos: la restauración de los orígenes y la realización plena del designio salvador, ya que Jesucristo es el nuevo Adán que concentra en torno a sí a todo el universo y en su persona se sintetiza el misterio de la revelación de Dios, ya que "el *novum* del nuevo testamento se hace realidad con la recapitulación acontecida en Cristo como señala *Adv. Haer.* III, 16,6"[111]. Así, Ireneo elabora su doctrina de la recapitulación que "subraya la comunión de las dos naturalezas divina y humana, en Cristo; y la recapitulación por su medio de los dos mundos, divino y humano"[112]. Siguiendo Ireneo, *anakephalaiosis* se interpreta progresivamente como *summatim comprehendere* (Crisóstomo), *restaurare* (Ambrosiaster) y *reintegrare* (Tomás de Aquino) y, a su vez, se sitúa en clave cósmica por parte de Ramon Llull y de

110. H. Merklein, *anakephalaioo:* DENT 245s.; cf. H. Schlier, *La carta a los Efesios,* Salamanca 1991, 80-85.

111. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana,* Salamanca 1997, 243; cf. J.I. González Faus, *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de san Ireneo,* Barcelona 1969.

112. A. Orbe, *Teología de san Ireneo II,* Madrid 1987, 339; cf. B. Studer, *Recapitulación:* DPAC II: 1878.

Nicolás de Cusa, el cual lo coloca como expresión del "universal contracto/concreto". Ya en el siglo XX, Teilhard de Chardin lo relanzará dentro de su visión evolutiva del cosmos que cual "medio divino" se orienta todo él hacia Cristo.

Diversas referencias explícitas a Ef 1,10 se encuentran en el Concilio Vaticano II, primero en la *Lumen Gentium*, tanto en su inicio cuando trata del designio salvador de Dios mediante el cual "quiso instaurarlo todo en Cristo" (*instaurare omnia in Christo*: nº3: fórmula acuñada por san Pío X en 1903), como en su conclusión, donde se enfatiza que la finalidad de la Iglesia es que "el universo entero, que alcanza su meta a través del hombre, quede perfectamente renovado (*instaurare*) en Cristo" (nº48). A su vez, la *Gaudium et Spes* le dedica tres citas: la primera, al tratar de la actividad humana (nº38) y las dos restantes al referirse a la relación entre fe y cultura (ns.57s.), donde aparece también un cita explícita a san Ireneo y a su doctrina sobre la recapitulación (nº58, nº 5)[113].



2: *elementos de reflexión:* la teología de la historia: la condición de posibilidad de una tal teología de la historia, que es esto lo que significa la economía de la Revelación, radica en la autoconciencia de Jesús de Nazaret que entiende su tiempo como plenitud y cumplimiento de la historia precedente. En efecto, es partir de la primera afirmación de Mc 1,15: "el tiempo se ha cumplido, el reino de Dios está cerca", donde la teología ve la posibilidad de comprender la historia a la luz de su principio: la revelación y salvación plena que se realiza en la historicidad de Jesucristo. La *Fides et ratio* se ha centrado en este aspecto al recordar que "la encarnación de Jesucristo, tiene lugar en la 'plenitud de los tiempos' (Gál 4,4)", puesto que "en el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental" (nº11; con cita de TMA 11). Por esto, "la encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva: el Eterno entra en el tiempo, el Todo (*Omne*) se esconde en la parte (*parte*)" (nº12).

Ahora bien, tan sólo las intervenciones de Dios que se convierten en "memoria", es decir, que hacen presente los hechos recordados en la conciencia del pueblo, constituyen "economía histórica de la Revelación" y ésta se mantiene viva gracias a la "celebración". De ahí que la invocación de "escucha Israel" (Dt 4,9s.; 11,18-21) se convierta en imperativo constante para que no caigan en olvido los aconteci-

113. Cf. R. Schnackenburg, *Die Brief an die Epheser,* Neukirchen-Vluyn 1982, 315-318 (*Wirkungsgeschichte*: Ef 1,10).

mientos salvadores de Dios y el pueblo de Dios pueda continuar caminando partiendo de la promesa inicial de Dios y del camino y de la espera de su cumplimiento definitivo. Ahora bien, si el comienzo de la historia se debe a la intervención gratuita de Dios en ella, su fin último será la espera de que "Dios sea todo en todos" (1Cor 15,28).

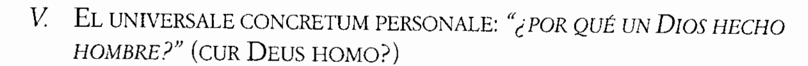
Además, deben tenerse en cuenta los límites de la misma historia que son la incognoscibilidad y la imprevisibilidad del futuro, tanto personal como colectivo, ya que la historia tiene dificultades en sí misma para encontrar su sentido definitivo. Será el acontecimiento pascual, inserto en ella y vivido por Jesús de Nazaret, el que permitirá dar a esta historia su fuerza y valor último, ya que da sentido al límite impuesto a toda historia como es la muerte, la cual es acogida como paso hacia la vida plena de Dios en la resurrección. Así pues, la economía histórica de la Revelación ve el curso constante de la historia del mundo como dirigido hacia su propio cumplimiento, en cuanto ya realizado en la historia concreta de Jesucristo –el *universale concretum personale*– y en cuanto actualizado en la vida de la Iglesia, que lo perpetúa sacramentalmente –el *universale concretum sacramentale*–. De esta forma, la historia puede encontrar su sentido definitivo y convertirse en "economía histórica de la revelación", sin negar su propia naturaleza, sino englobándose y superándose en una perspectiva última, es decir, por su orientación escatológica que le lleva a la salvación definitiva[114].

Resumiendo, pues: ¿por qué es necesaria una economía histórica de la Revelación? En efecto, si se da ya una revelación secreta e implícita que como don de Dios da una orientación crística fáctica a toda la historia humana que no falta nunca en el orden real concreto según la doctrina del Vaticano II (GS 22; LG 13.16; AG 7), ¿cuál es, pues, la misión de esta "economía histórica"? De hecho, tal como ya hemos apuntado, la "economía de la Revelación", expresada en palabras y estructurada en forma comunitaria, no es otra cosa que la manifestación del "celo de Dios" (Sl 69,10; 119,139), es decir, su cuidado, su interés, su preocupación, su "amor" radical (Jn 13,1), "su amistad" (Jn 14,13; DV 6) por la humanidad, que se expresa progresiva y "apasionadamente" en el curso de la historia, con el fin de poner explícitamente de manifiesto su sentido definitivo y así conducirla a su plenitud. De esta manera se cumplen las condiciones que santo Tomás pone de relieve para mostrar la "necesidad" de la economía histórica de la Revelación: por la rapidez de información que proporciona, porque

114. Cf. las reflexiones de R. Fisichella, *Historia: Teología:* DTF: 560-565.

facilita su acceso universal y porque asegura su certeza [II-II, q.2 a.4c], ya que sin ella pocas personas y con poca seguridad llegarían al conocimiento de Dios [I q.1 a.1c].

3: *¿por qué tardó tanto la Revelación?*: se trata de una cuestión que se planteó en la argumentación apologética del cristianismo primitivo y que santo Tomás retoma al tratar de la "conveniencia" de la Encarnación [III, q.1 a.6]. Estas reflexiones, actualmente un tanto marginadas, siempre tienen presente la perspectiva de servicio y de mejor preparación del género humano. Así, Ireneo afirma que "Nuestro Señor, recapitulando todo en sí mismo, vino a nosotros, no de la forma que él podía, sino como nosotros lo podíamos ver" [*ad Haer.* IV, 38,1]. A su vez Tertuliano como si jugara con las palabras dice: "lo nuevo quiso venir nuevamente" [*novus nove venire voluit*: ad Mar. III,4,1]. Y León Magno argumenta: "la sabiduría y la benignidad de Dios demorando la obra de la salvación nos hizo más capaces de su vocación, de tal manera que todo lo que estaba pre-anunciado durante siglos, con muchos signos, con muchas voces y con muchos misterios, en estos días en que se revela ya no sea ambiguo" [*Sermo,* 23]. Dentro de este enfoque aparece la expresión emblemática que da el título de la obra famosa de Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica,* citada por LG 16, que aparece como síntesis del pensamiento antiguo sobre el valor de la historia previa a la Encarnación[115]. A su vez, para justificar el valor soteriológico de todo lo acontecido antes de la Encarnación se subraya, especialmente a partir de san Agustín, el concepto de *Ecclesia ab Abel,* en la cual se incluye Israel como primera fase de la gran Iglesia[116].



V. EL UNIVERSALE CONCRETUM PERSONALE: *"¿POR QUÉ UN DIOS HECHO HOMBRE?"* (CUR DEUS HOMO?)

1: *punto de partida:* para responder a la pregunta planteada se debe partir de la visión del Cristo "entregado" por el Padre (Rom 8,31; Jn 3,16), que se "entregó" a sí mismo (Gál 2,20; Ef 5,2.25), ya que es esta forma del *Christus traditus* la que muestra mejor la "pro-existencia" de Jesús. De hecho, el Nuevo Testamento lo presenta comprometiéndose a favor de los pobres y pecadores, y manteniendo hasta la muerte su

115. Cf. la monografía de M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum,* Padeborn 2000, 208-226.212; y la síntesis de A. Stötzel, *Warum Christus so spät erschein -die apologetische Argumentation des frühen Christums:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 92 (1981) 147-160.

116. Cf. Y. Congar, *Abel: Agustinus-Lexikon I,* Basel 1986, 2-4.

oferta de salvación: "este es mi cuerpo por vosotros"- "esta es mi sangre de la nueva alianza" (1 Cor 11,25). Jesús, pues, se muestra como el "hombre para los demás" que se trasciende a sí mismo y se entrega a los demás, es decir, "por muchos" (Mc 14,24) y "por vosotros" (Lc 22,19). De esta forma muere a favor y en el puesto de la multitud como el Siervo de Jahvé muere por todo el pueblo (Is 53,11s.). Se trata de lo que tradicionalmente la teología ha calificado como la dimensión de "sustitución" o "vicaria", es decir, el actuar en el lugar de otro y, en este caso, Jesús lo realiza "en lugar" de toda la humanidad, referida aquí en el "muchos" de Mc y en el "vosotros" de Lc, de la última cena. De esta forma Jesús aparece como "la persona para los otros" gracias a su forma de vivir como pro-existencia, o existencia en pro y a favor de otros, que manifiesta así su "auténtica intención"[117].

Dentro de la historia de la teología sobresale san Anselmo con su *Cur Deus homo?* que se convertirá en paradigmático. En efecto, Anselmo, considerado el padre de la escolástica, intenta responder a una nueva cuestión surgida de la racionalidad de su tiempo que es: ¿en nombre de qué razón se puede justificar o afirmar como necesaria la economía de la salvación que conduce el Hijo de Dios al suplicio de la cruz? Para él la mediación descendente del Cristo es el presupuesto subyacente y así toda su argumentación se inscribe en la prospectiva del Dios "siempre mayor" de la razón humana. Así "las razones necesarias" se reconducen a las de "gran conveniencia". Por esta razón, habla de "reparación" y de "restauración" del hombre necesaria para completar el designio de Dios sobre él, ya que sólo un Dios-hombre puede cumplir la "satisfacción" que salva al hombre. Toda esta reflexión se sitúa en clave de un discernimiento de la "necesidad" entendida como la inteligibilidad interna de la economía de la Encarnación, tal como ya sucede en su argumento ontológico sobre la existencia de Dios[118].

117. Cf. los clásicos estudios de H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?,* Salamanca 1982, y X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte,* Madrid 1982, confirmados posteriormente por la expresión "man for others" ('hombre para los demás') de J.P. Meier, *Jesus:* NBJC 78:45 la expresión "auténtica intención" de Jesús es propuesta por K. Rahner/W. Thüsing, *Cristología,* Madrid 1975, 184, para superar, con razón, las "aporías" de la pura búsqueda de la "ipsissima vox Jesu".

118. Para la interpretación católica más reciente de san Anselmo que recupera su visión más teológica iniciada por K. Barth, *Fides quaerens intellectum (1931),* Zurich 1981, cf. entre otros, P. Gilbert, *Anselmo de Canterbury:* DTF: 78-86; P. Hünermann, *Cristología,* Barcelona 1997, 245-254, y las Actas del Congreso Anselmiano Internacional de 1998 en, AA.VV., *Cur Deus homo,* Roma 1999.

Siguiendo esta problemática anselmiana los teólogos escolásticos se diferenciaron progresivamente entre dos respuestas: la agustiniano-anselmiana mayoritaria, basada en el aforismo de "si el hombre no hubiera perecido, el Hijo del hombre no hubiera venido" [Agustín, *Serm*, 174,2: PL 38:940], con Pedro Lombardo, san Buenaventura y santo Tomás, que la matiza al preferir la expresión "conveniencia" y la complementa apuntando a la "deificación" [*Exp. Symb.* a.3: 906]. Por otro lado, aparece la respuesta más enraizada en la tradición de los Padres griegos promovida especialmente por la escuela franciscana con Alejandro de Alés y, sobre todo, divulgada por Duns Scoto que recurre a la literatura paulina de Col 1,15-20 y Ef 1,3-10, para mostrar cómo la vocación de la criaturas es compartir la filiación divina en Cristo, ya que Dios crea el mundo "porque quiere compartir el amor" (*quia vult condiligentes*: Duns Scoto)[119].

2: *reflexión teológica: de la vicariedad y la sustitución a la "solidaridad" de Cristo:* la teología busca un nuevo equilibrio entre la idea más tradicional de sustitución y vicariedad con la de solidaridad, que quiere englobar lo más justo de las anteriores. La solidaridad de Cristo con los hombres es querida y asumida voluntariamente, como aquella del buen Samaritano que se hace próximo al hombre caído en manos de los bandidos. De hecho, la Cristología pone de relieve constitutivamente una doble solidaridad: la divina y la humana, visión muy presente en diversos textos bíblicos clásicos (cf. especialmente en, Is 53,11s.). Y será tal solidaridad que consentirá comprender "la inclusión de los hombres en Cristo y la necesidad del compromiso libre de cada hombre con Cristo"[120]. La reciprocidad entre la solidaridad divina y la humana en Cristo fundamenta una nueva forma de solidaridad para toda la humanidad y es creadora de un nuevo cuerpo en el que Cristo es la Cabeza, ya que "la Cabeza y los miembros son como una sola persona mística" [III, q.48, a.2 ad1].

Esta salvación de todos a través de uno solo, manifiesta en la solidaridad, se expresa en la dialéctica de la relación uno/todos entre Cristo y nosotros y encuentra su síntesis en la expresión del *universale concretum*. En efecto, "Jesús puede llamarse en sentido propio y único nuestro "universal-concreto o nuestro "concreto-universal". En contra

119. *Opus Oxoniense* III d.32 q.1 n.6; cf. el balance histórico de L. Richard, *El misterio de la Redención,* Barcelona 1966, 183-187; sobre los Padres, cf. B. Studer, *Divinización:* DAPC I:621-623.

120. Ch. Duquoc, *Cristología 1,* Salamanca ²1972, 308.

de la ley lógica que quiere que lo universal sea abstracto y que lo concreto sea sólo particular, los dos términos pueden atribuirse simultáneamente a Cristo. Porque Cristo no es ni una ley general o una idea abstracta, ni tampoco un individuo simplemente particular. Como Verbo hecho carne en la historia, lleva en sí la universalidad de Dios y la universalidad de los hombres; es su concreción. La vida de Jesús, es su particularidad concreta de la totalidad de Dios para el mundo y de la totalidad del hombre ante Dios... En cuanto hombre-Dios, él es igualmente único, no es un elemento humano que pueda generalizarse. La humanidad de Jesús asume en su originalidad concreta 'lo universalmente humano'"[121].

3: *sobre el pluralismo religioso: la "absolutez relacional" de Cristo:* en las más recientes reflexiones en la teología cristiana del pluralismo religioso sobre la singularidad concreta y la universalidad absoluta de Jesucristo, surge de nuevo con fuerza la prioridad decisiva del misterio de la Encarnación que está en la base de la pretensión del *universale concretum personale* que es Jesucristo. El punto de partida viene dado por el Vaticano II cuando reafirma que "Jesucristo con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación... La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cf. 1Tim 6,14; Tit 2,13)" [DV 4][122].

Conviene recordar que a nivel de reflexión teológica el estudio inicial sobre este tema, largamente deudor de la categoría de absoluto aplicada a la religión por la Ilustración especialmente a partir de Hegel, es la obra del E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo (1902).* En ella a partir de que la idea de lo absoluto es incompatible con el pensamiento histórico lleva a "formular el puesto de lo absoluto, como validación final –relativa– de los valores normativos. Los valores históricamente condicionados pueden ser normativos en razón de que tienden a lo absoluto instalado más allá de los procesos históricos. Dios como absoluto está más allá de la historia sin identificarse con los valores

121. B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador I,* Salamanca 1990, 393-404.402, y más brevemente en, *El Dios de la salvación*: HdD 1: 387-392.

122. Cf. Crociata, *"Mediator simul et plenitudo totius revelationis" (DV 2). Religione e Rivelazione* en, AA.VV., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione,* Milano 2000, 243-284.

humanos e históricos. Pero en otro sentido, estos valores humanos relativos no son sino el despliegue de la vida divina, la aprehensión relativa de quien está más allá de toda historia"[123]. Por esto no es extraño que su aporte inicialmente ambicioso, especialmente por la propuesta de una convergencia relativa de las religiones hacia el cristianismo, quede marcado por la dificultad que le da su tradición luterana que "relativiza" totalmente la historia.

La teología actual ha propuesto diversos paradigmas para clasificar su relación con la religiones, entre los cuales aparece como el más englobante la que se concentra en tres posiciones básicas. La primera de ellas sería la corriente "exclusivista" que interpreta Jesucristo de forma "excluyente", ya que sólo la comunidad de los que creen en él explícitamente son receptores y garantes de la Revelación; entre sus promotores encontramos los protestantes, K. Barth y E. Brunner y ciertas interpretaciones católicas "excluyentes" del axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, explícitamente repudiadas por el magisterio de la Iglesia [cf. DH 3866-3872][124].

La segunda posición sobre la religiones es la corriente "inclusivista" que admite que las religiones son portadoras de valores que pueden estar "incluidos" en el misterio de Cristo y, por lo mismo, tienen la oportunidad de aportar su contribución a la Iglesia universal. Tal enfoque parte de los primeros estudios de H. de Lubac, Y. Congar y J. Daniélou, y ha tenido en K. Rahner su gran promotor, especialmente a partir de su teoría sobre los "cristianos anónimos". Esta corriente –aunque sin este nombre– es la que recoge mejor una larga tradición eclesial desde la patrística hasta el descubrimiento del nuevo mundo y es la más globalmente reflejada en el Vaticano II, especialmente en, GS 22; LG 16.17; AG 3.9.11, y NA 1.2, así como en el reciente Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre, *El cristianismo y las religiones*[125].

123. A. Orensanz, *Introducción a la edición castellana* en, E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo,* Salamanca 1979, 9-28.22.; cf. G. Médevielle, *L'absolu au coeur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch,* Paris 1998, con un atento prefacio de J. Doré, I-VII.

124. Cf. la historia de este axioma y una visión de las diversas posturas en, F.A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?,* Bilbao 1999; M. Fédou, *La religiones según la fe cristiana,* Bilbao 2000, y en clave de fundamental, cf. H. Waldenfels, *Teología fundamental contextual,* Salamanca 1994, 37-44.518-526.

125. Cf. CTI, *Documentos 1969-1996,* Madrid 1998, 557-604.560s., que prefiere la triple clasificación paralela: eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo.

La tercera posición básica, aunque con expresiones muy variadas, es la corriente llamada "pluralista" que tiende a separar la persona concreta de Jesús de Nazaret del Verbo Increado de Dios, de tal forma que Jesús sería una función del Verbo que se manifiesta a la vez en otras diversas mediaciones personales o no. Sus representantes más conocidos son J. Hick y P. Knitter, y se expresa también en escritos más recientes de R. Panikkar y, con algunos matices, en A. Pieris. En torno a esta corriente J. Dupuis ha intentado hacer una propuesta en un línea que, manteniendo un gran vigor cristológico, quizá no esté exenta de cierta ambigüedad especialmente en sus reflexiones sobre el *universale concretum*, sobre la función del *Logos asarkos* (el Verbo no encarnado), situación que lleva a la conclusión en la que se afirma que la "complementariedad mutua (es la que) hace posible una convergencia mutua"[126]. En el reciente documento del año 2000 de la CDF, *Dominus Iesus* se critican precisamente "las teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no solo *de facto*, sino también *de iure* (o de principio)" [nº4][127].

En conclusión, a partir de esta triple corriente teológica, aunque situados prioritariamente en las perspectivas propuestas por la inclusivista, conviene tener presente que el verdadero significado de Jesucristo como *universale concretum personale* es un dato que parte de la fe y no de una conclusión histórica o filosófica. La teología en su función propia presentará su comprensión precisamente como la forma de expresar la plenitud de la Revelación que Jesucristo realiza en cuanto que con su venida, con su misión, muerte y resurrección, lleva a su cumplimiento el designio de la Revelación del Padre, que es la "recapitulación de todo" (Ef 1,10). Jesucristo es, pues, quien realiza este proyecto porque "lleva el mundo consigo" y lo contiene, puesto que todo en él tiene "consistencia" y "plenitud" (Col 1,17.19).

De esta forma aparece su plenitud cristológica y, a la vez, su plenitud soteriológica que no deben entenderse en sentido exclusivo y, por tanto, separado de la historia, sino en el sentido de "síntesis inclusiva"

126. Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* Santander 2000, 570-572.570, donde además se pueden encontrar las referencias bibliográficas básicas de los autores citados; cf. nuestro, *La 'cosmoreligione' di Raimundo Panikkar:* Ho Theológos[Fac.Teol.Sicilia] 18 (2000) 189-207.

127. Cf. el texto, CDF, *Declaración ·Dominus Iesus" sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia,* Madrid 2000, con las presentaciones del cardenal J. Ratzinger, T. Bertone, A. Amato y F. Ocáriz; cf. el preciso comentario de L. Ladaria, *El Logos encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la salvación:* L'Osservatore Romano (ed. española) nº 39 (29.IX.2000) 7s.11.

de la universalidad de la historia en cuanto que garantiza a ésta su valor y significado salvífico: de ahí que podamos hablar de una singularidad "absoluta", entendida como máxima y única, pero "abierta" en cuanto que es "relacional". En efecto, esta "absolutez-relacional", o singularidad máxima, única y abierta de Cristo, se manifesta doblemente: de forma inclusiva, porque asume todo "lo bueno y verdadero que se encuentra en las religiones y culturas del mundo" (LG 16), y, a su vez, de forma expansiva, porque gracias a la fuerza del Espíritu –que actúa también en lo secreto según GS 22– lleva la salvación a todos los hombres y a las mismas tradiciones religiosas a las cuales éstos pertenecen. Y será en esta plenitud como realiza el plano universal salvífico de Dios y donde la historia humana consigue un sentido irreversible.

Así, pues, cuando la teología usa la expresión *universale concretum personale* como categoría revelativa aplicada a Cristo en su diálogo con las religiones y culturas, podrá usar la expresión "absolutez", o su correlato sobre el "carácter absoluto del cristianismo", si trasluce en esta expresión, no una afirmación de intolerancia y fuente de fanatismo, sino una confesión de fe que se centra en la singularidad máxima y única de Jesucristo[128]. Ahora bien, esta singularidad no está encerrada en sí misma o aislada sino que es relacional en cuanto que no suprime lo particular y concreto, sino que al contrario lo valoriza y lo lleva a la plenitud y, por esto, Jesucristo puede y debe ser confesado también en el diálogo con las religiones y culturas como *universale concretum personale*[129].

4: *Reflexión final:* el primer punto recuerda la especial relación de comunicación y donación entre el Padre y Jesús, que hace de éste "paradigma universal de humanidad" como hombre nuevo, cualitativamente nuevo en sí mismo –elemento ontológico– y para los otros –elemento

128. Cf. estas objecciones en, W. Kasper, *Cristianismo, carácter absoluto:* SM 2: 54s.

129. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* 569s., rehusa tanto la expresión de unicidad absoluta como la de relativa y prefiere el adjetivo "constitutiva" unido al de relacional para superar tanto el paradigma exclusivista, como el inclusivista y no caer en el pluralista, aunque tal intento quizá quede un tanto difuso; es verdad que la palabra "absoluto" por su resabio iluminista puede inducir a una visión intolerante de tal planteo, aunque reintrepretada en clave de singularidad y universalidad puede ser de nueva utilidad, cf. en esta línea, M. Bordoni, *Singolarità ed universalità di Gesù Cristo* en, P. Coda (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo,* Roma 1997, 67-108; cf. sobre la expresión "absolutez", cf. R. Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión (1993),* Bilbao 2000.



funcional–. El segundo punto señala como Jesús de hecho se va manifestando como universal a través de la trascendencia de lo empírico: por ejemplo, cuando Jesús come con los pecadores rompe la marginación propia de su tiempo y crea un paradigma de ruptura de la marginación que hoy continúa en nosotros su camino de universalización. En síntesis, afirmando el "universal concreto personal" en Jesucristo se puede partir de la observación de que los grandes hombres trascienden su propio tiempo. En efecto, "lo que en Sócrates, Bach o Mozart es una tendencia, en Jesús es una *manera de ser*: es decir, el universal concreto"[130].

VI. *El universale concretum sacramentale:* "¿Por qué la Iglesia como sacramento universal de salvación?" *(Cur Ecclesia universale sacramentum salutis?)*

1: *punto de partida: la visibilidad eclesial "al servicio del Espíritu de Cristo":* El Vaticano II, en su orientación sacramental de la eclesiología describe la Iglesia como realidad visible y espiritual con un texto paradigmático: "la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo, no son dos realidades distintas. Forman más bien una realidad compleja (*una complexa realitas*) en la que están unidos el elemento divino y el humano. Por eso, a causa de esta analogía nada despreciable (*ob non mediocrem analogiam*), es semejante al misterio del Verbo encarnado. En efecto, así como la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo (*Spiritui Christi inservit*), que le da vida para que el cuerpo crezca (cf. Ef 4,16)" [LG 8; cf. DV 13, donde se compara la Escritura con la Encarnación, gracias a la condescendencia de Dios[131].

La expresión de que "la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo (*Spiritui Christi inservit*), subraya que la analogía entre la Iglesia y el Verbo encarnado es un elemento nuevo respecto a la tradición magisterial y teológica precedente, ya que aporta la novedad de usar

130. J.M. Rovira Belloso, *Qué significa, "Jesús único y universal":* Sal Terrae nº 802 (1980) 187-200.199; *Jesucristo único y universal* en, AA.VV., *Jesucristo en la historia y en la fe,* Madrid 1977, 303-315.

131. Cf. J. Ramos, *Encarnación e Iglesia,* Salamanca 1984 [= Diálogo Ecuménico 19 (1984) 137-202], y M. Semeraro, *Spiritui Christi inservit:* Lat 52 (1986) 343-398,

por primera vez en un texto magisterial esta expresión teológica técnica para tipificar la comparación entre encarnación e Iglesia, siguiendo al Vaticano I que afirmó que la "analogía" es uno de los caminos para "poder llegar a una cierta comprensión de los misterios de la fe" [DH 3016]. Ahora bien, el uso concreto de tal palabra expresión se encuentra ya en un estudio fundamental e inspirador del paralelismo entre dogma cristológico y eclesiológico, que influyó decisivamente en el texto de LG 8, formulado por Y. Congar en 1954 el cual escribía: "diremos que si no existe una identidad de estructura, existe una analogía basada sobre un paralelismo de elementos. Y este paralelismo traduce una ley o una estructura homogénea del plan de Dios o de la 'economía'"[132].

Además, debe observarse que los términos que se comparan son, por una parte, el Verbo divino y la naturaleza humana, y, por otra, y aquí radica la otra gran novedad, el Espíritu de Cristo y la organización social de la Iglesia. Ésta, por tanto, no debe ser vista como una continuación de la Encarnación, sino como una realidad primariamente pneumatológica. En efecto, la analogía conciliar muestra como el vocablo repetido e idéntico para los dos es el verbo "sirve" (*inservit*), puesto que así como Cristo "se sirve" de la naturaleza humana para la salvación, su Espíritu "se sirve" (*Spiritui Christi inservit*) de la organización social de la Iglesia para el crecimiento del cuerpo. Y para ello, es necesaria la unión profunda, íntima e indisoluble entre lo divino y lo humano.

La parte no coincidente está en la naturaleza de la unión, ya que entre la naturaleza humana y el Verbo, aquella resta "asumida" y, en cambio, entre el Espíritu de Cristo y la organización social de la Iglesia, ésta sólo permanece "vivificada". Gracias al término técnico analogía, se puede vislumbrar, pues, la relación entre los misterios de la encarnación y de la Iglesia entre sí. Según la *Lumen Gentium*, pues, la encarnación pertenece al misterio del Verbo y la visibilidad eclesial al misterio del Espíritu, y entre ambos existe una similitud de tipo analógico.

Esta analogía, en cambio, tiene su punto de coincidencia fundamental en la indisolubilidad de la unión del elemento natural y sobrenatural, visible e invisible al servicio de la salvación, tanto la naturaleza humana de Cristo como la estructura social de la Iglesia. Así pues, el misterio del Espíritu es necesario para la comprensión del misterio eclesial y es ilustrado desde el misterio de Cristo. En la actual econo-

132. *Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo (1954): Santa Iglesia,* Barcelona 1965, 65-96.96.

mía de la salvación el sujeto fundamental de la Iglesia es el Espíritu que utiliza su estructura social de manera similar a la forma con que Cristo utilizó su naturaleza humana. Por eso la estructura social de la Iglesia solamente tiene razón de ser desde el Espíritu que se vale de ella para hacer presente a Cristo[133].

En la conexión y distinción entre el Verbo y el Espíritu en el seno de la Trinidad se basa la conexión y distinción, es decir la analogía, entre la Encarnación y la Iglesia. En esta línea trinitaria se sitúa GS 21 que citando precisamente LG 8 dice así: "es propio de la Iglesia hacer presente y casi visible Dios Padre y su Hijo encarnado, bajo la guía del Espíritu Santo, renovándose y purificándose constantemente". En esta línea se puede concebir, pues, la Iglesia como "sacramento del Espíritu" (W. Kasper, G. Sauter, M. Kehl, M. Semeraro...)[134] y en cuanto sacramento la Iglesia va más allá de sí misma, hacia el Espíritu de Cristo, puesto que sólo es sacramento y por esto es *universale concretum sacramentale.*

Este Espíritu es el que convierte a la Iglesia en sacramento, ya que "causa" aquello que "significa" (*significando causat,* de santo Tomás), y así hace posible la doble dimensión de esta "compleja realidad": la dimensión maternal que la identifica como la Madre que convoca y que ofrece siempre los dones santos y permanentes de la Iglesia: el mismo Espíritu, con la Palabra y el Sacramento (*Ecclesia Mater congregans*; cf. LG 26); y la dimensión fraternal como comunidad convocada peregrina de los cristianos santos y pecadores (*Ecclesia fraternitas congregata*; cf. LG 8s.; UR 6; la *ecclesia permixta* –de santos y pecadores– de san Agustín!), en camino hacia la "íntima unión con Dios y la unidad del género humano" (LG 1)[135].

2: *la "orientación" hacia la Iglesia de la Revelación:* en este marco conviene reflexionar sobre "el ¿por qué?" de la Iglesia, teniendo presente que toda respuesta es fragmentaria por un doble motivo: primero, porque el actuar salvífico de Dios es siempre un *mysterium salutis* que no está en nuestras manos; y segundo, porque tal actuar surge de una decisión que sólo se puede comprender en su globalidad ya que es un *ordo/oeconomia salutis*. A partir de aquí aparece cómo la salvación de Dios es salvación de la humanidad en la historia, ya que, por el contrario, no sería salvación del hombre. Y es en esta concreción donde aparece la Iglesia como actualización real de la salvación de Cristo, por esto los Padres afirmaban que del costado traspasado del crucificado nació la Iglesia, simbolizada en la sangre y el agua, vistos como signos del bautismo y de la eucaristía– (cf. Jn 19,34; LG 3)[136].

Debe recordarse además que en el lenguaje magisterial se habla diversas veces de la "orientación/ordenación" (*ordinari*) de todos los hombres hacia la Iglesia, así en LG 13 y 16, retomado en la *Redemptoris missio,* en su nº10, donde se añade que la gracia tiene siempre una relación misteriosa con la Iglesia y en el Directorio Ecuménico de 1993, nº92, que presenta una comprensión dinámica de la pertenencia a la Iglesia. Este es además, el sentido de la tradicional expresión patrística, retomada por el Vaticano II, *Ecclesia ab Abel* (LG 2), que da valor a la mediación de la Iglesia para la salvación de todos como comunidad universal en el tiempo y en el espacio[137].

En este sentido se puede observar también que la Iglesia, como signo de la unión sobrenatural con Dios, abraza una doble realidad: la Iglesia como visibilidad jurídico-sacramental y la Iglesia como la humanidad consagrada por la Encarnación. A su vez, debe tenerse en cuenta que si toda gracia o don de Dios tiene una estructura análoga a la del Verbo encarnado, toda gracia es gracia de la Iglesia y refleja su estructura, puesto que no existen actos puramente internos, de ahí que el don de Dios tenga siempre una estructura "quasi" sacramental

133. Cf. H. Müller, *De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam (LG 8):* Periodica 66 (1977) 499-512.

134. Cf. W. Kasper/G. Sauter, *Kirche. Ort des Geistes,* Freiburg 1976; M. Semeraro, *La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito:* Lat 57 (1991) 55-70; M. Kehl, *La Iglesia,* Salamanca 1996, 58-72.364-367.

135. Formulación elaborada a partir de la expresiones de san Isidoro de Sevilla, *Etimologías I,* Madrid 1982, 687s.: "Ecclesia congregans" –convocación divina– y "Ecclesia congregata" –comunidad de convocados–; y de san Cipriano, *Ep. 46,2*: "ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertaminis"; cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia (1953),* Madrid 1984, 90-95.

136. Cf. W. Beinert, *El sentido de la Iglesia:* MyS IV/1: 298-320; sobre las controversias en torno a la visibilidad de la Iglesia en Lutero, cf. K. Diez, *"Ecclesia non est civitas platonica"*, Frankfurt 1997.

137. Cf. W. Löser, *Ecclesia ab Abel:* DTD: 224s.; el clásico, Y. Congar, *"Ecclesia ab Abel"* en, *Fs. K. Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108; y el posterior, *Abel: Agustinus-Lexikon I,* Basel 1986-1994, 2-4, donde recuerda el texto de Agustín: "prior Cain pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei... gratia praedestinatus gratia electus" [*Civ.* 15,1]; los antecendentes están en Tychonio, Ambrosio... y lo retoma san Gregorio, *In evang.* 1,19,1; *Moral* 3,32; también en la alta Edad Media, cf. los textos citados en, Y. Congar, *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Âge,* Paris 1968, 68,n.43, y finalmente es muy divulgado posteriormente del siglo XII al XVI, en la contrareforma y en Lutero (WA 5,21-22; 5,477), y concluye: "le concile de Vatican II lui fait une place (LG 2) mais comme une expression du couronnement eschatologique et en évitant ainsi tout danger d'Église purement spirituelle, invisible" (c.4).

y eclesial. Finalmente, en este contexto de una comprensión del don de Dios que presenta una estructura encarnatoria, sacramental y eclesiológica, también el *votum Ecclesiae*, es decir, el deseo de la Iglesia en caso de conocerla, aparecerá con una cierta dinámica hacia la visibilidad sacramental.

Siguiendo este planteamiento K. Rahner afirma: "antes de la encarnación del Logos no existía una visibilidad *permanente* del Invisible. Existía un orden jurídico, instituido por Dios en el pueblo de Israel, pero ese orden no era una Iglesia, obligaba a aquellos hombres, pero no producía gracia ni Espíritu Santo. Había un Espíritu de Dios, pero no un Espíritu del Dios hecho hombre. Existía el Espíritu, pero no soplaba, no descendía a parte alguna, no se hacía "visible". Ahora en cambio, en la plenitud de los tiempos, se ha producido esa visibilización: en el Logos hecho carne, y en su cuerpo, que es la Iglesia. *Ubi est ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illis et ecclesia et omnis gratia*, dice San Ireneo [*Adv. Haer.* III, 24,1]. *In ecclesia posuit Deus... universam operationem Spiritus*. Y donde actúa el Espíritu, allí se produce, por lo menos desde lejos y parcialmente, la construcción del cuerpo visible de la Iglesia"[138].

La Iglesia, por tanto, es necesaria porque permite identificar en la historia el principio de la transformación salvadora de la humanidad: Jesucristo. Sin ella, pues, no estaría presente en el mundo la memoria viviente de lo que Dios quiere para la humanidad. Y decir memoria viviente es decir signo e instrumento –de donde surge la palabra sacramento (LG 1)– de la Revelación salvífica Dios. Así pues, la necesidad de la Iglesia se fundamenta no en sí misma, sino en la necesidad, inscrita en la manifestación de Dios a los hombres, de dar a conocer a Cristo. Si así no fuese podría preguntarse si en verdad la acción de Cristo sería accesible a la humanidad sin mediar algún signo histórico de la continuidad de su presencia en el mundo.

Precisamente la Encíclica *Redemptoris Missio* retomando la doctrina del Magisterio reciente sobre este punto afirma además que "la Iglesia es la vía ordinaria de la salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación" (nº55), pero también recuerda que la gracia en virtud de la cual todos se salvan tiene "una misteriosa relación con la Iglesia" (nº10). La afirmación de "vía ordinaria" supone que existen vías extraordinarias que en la Encíclica son referidas a la acción del Espíritu el cual "distribuye las 'semillas del Verbo', presentes en los ritos y en las culturas, y las prepara para madurar en Cristo" (nº28). De esta forma pues, se mantiene la posibilidad de salvarse fuera de la visibilidad eclesial, pero se afirma con claridad la necesidad de la Iglesia para que la humanidad en su totalidad tenga plena conciencia y la esperanza de la salvación. Sin la Iglesia, pues, no habría en la historia la certificación que Dios quiere conducir todos a la comunión con Él[139].

138. *La Iglesia como lugar de la venida del Espíritu Santo*: ET VII: 202-208.205.

Para concluir: así, se puede comprender la utilidad de aplicar a la Iglesia y en este contexto de la Revelación la calificación de *universale concretum sacramentale*, ya que su ser *universale concretum* lo es en cuanto "sacramento", es decir, en cuanto *signo* e *instrumento*, según afirma LG 1. De esta forma, será la dimensión simbólica de sacramento-'signo' la que hará percibir "formalmente" a la Iglesia como *universale* y, por otro lado, será la dimensión de eficacia propia del sacramento-'instrumento' la que la presentará "necesariamente" como *concretum*. De ahí que se deba unir al *universale concretum* aplicado a la Iglesia el adjetivo *sacramentale,* en cuanto que la Iglesia actualiza sacramentalmente el amor salvador de Dios en Jesucristo 'todo, pero no totalmente' [*totum, sed non totaliter*], ya que "todo el bien que el pueblo de Dios puede ofrecer a la familia humana en el tiempo de su peregrinación en la tierra brota del hecho que la Iglesia es *universale sacramentum salutis*" (GS 45).



C. EL VALOR FILOSÓFICO DE LA REVELACIÓN EN ALGUNOS AUTORES RECIENTES

Después de una etapa dominada por la crítica de la religión y de la revelación como uno de los signos de identidad de la Ilustración o Modernidad[140], se constata en algunos autores más recientes, tipificados especialmente en la corriente conocida como "postmoderna", la aparición de nuevos elementos de reflexión sobre el valor filosófico de la Revelación. En este sentido se puede captar este inicial nuevo "sta-

139. Cf. G. Canobbio, *Chiesa perché,* C.B. 1994; M. Epis, *Credenti senza Chiesa?,* Bergamo 1997, y nuestro, *Dei Verbum religiose audiens,* PUG, Roma 1999, 118-124.

140. Cf. el resumen en, K.-H. Weger (ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas,* Barcelona 1986; (ed.), *Religionskritik,* Graz 1991 y nuestro, *El valor filosòfic de la Revelació en alguns autors recents:* RCatT 25 (2000) 361-374.

tus quaestionis" en congresos internacionales recientes y en diversas publicaciones en torno a la filosofía de la revelación y de la religión[141].

Ahora bien, visto el carácter novedoso de diversos aspectos de este pensamiento reciente, debe posibilitarse el que la reflexión teológico-fundamental junto con el *auditus fidei* realice también un verdadero *auditus temporis et alterius* –"escucha del tiempo y del otro"– que sea acogedor y dialogal para nuestro mundo. En este sentido, tal actitud es decisiva para la propuesta de sentido que es la credibilidad, puesto que "la teología en las diversas épocas históricas ha debido afrontar siempre las exigencias de la diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe" [FR 92]. Teniendo presente además que "cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es, al mismo tiempo, hijo y padre de la cultura a la que pertenece" [FR 71], conviene tener presente que ya que "nuestra época ha sido calificada como la época de la 'postmodernidad' y no hay duda de que las corrientes de este pensamiento merecen una adecuada atención" [FR 91]. Dentro de esta orientación se pueden observar dos perspectivas para este diálogo constructivo. En primer lugar, a través de la vía de la interioridad como horizonte de inmanencia, que es el más presente en la panorámica actual. Y en segundo lugar, a través de la vía de la alteridad como horizonte de trascendencia, que ofrece apuntes novedosos en el panorama actual[142].

I. La vía de la interioridad como horizonte de inmanencia

Se encuentra aquí el retorno de "la religión de encarnación kenótica" de G. Vattimo, el autor que habla más explícitamente en sus últimos escritos del renacer del interés religioso. En efecto, para él el retorno de la religión es el resultado de la misma lógica de la encarnación,

141. Cf. los prestigiosos coloquios "E. Castelli", cf. M.M. Olivetti (ed.), *Filosofia della Rivelazione,* Padova 1994, 902pp., y id., *Incarnation,* Padova 1999, 746pp., con, entre otros, P. Ricoeur, M. Henry, J.-L. Marion, W. Oelmüller, X. Tilliette, H. Verweyen, D. Tracy, R. Swinburne, S. Breton, A. Torres Queiruga, B. Forte, W. Pannenberg, B. Welte...; también el encuentro internacional de Capri con G. Vattimo, J. Derrida, E. Trías, H.-G. Gadamer..., cf. J. Derrida/G. Vattimo (eds.), *La religión,* Madrid 1996.

142. Cf. especialmente, X. Tilliette, *El Cristo de la filosofía (1990),* Bilbao 1996; *Cristología filosófica:* DTF: 232-237; *La Semaine Sainte des philosophes,* Paris 1992, y *Il Cristo dei non-credenti,* Roma 1994; también las panorámicas de G. Lorizio, *Rivelazione cristiana, Modernità, Post-modernità,* Cisinello Balsano 1999, y J.M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual,* Santander 1999.



puesto que el "abajamiento" de Dios para hacerse hombre –su *kénosis* (Fl 2, 6)– corresponde al impacto del nihilismo en la civilización occidental. Estas nuevas perspectivas se manifiestan sobre todo en su, *Creer que se cree* de 1996 y en su intervención en el encuentro citado de Capri en el que concluye significativamente con esta pregunta: "¿sería posible tal pensamiento (débil y postmoderno) al margen del horizonte de la encarnación?"[143].

En esta vía de la interioridad el filósofo francés M. Henry presenta "la inmanencia radical de la subjetividad". En efecto, se trata de la recuperación de la dimensión de la inmanencia en la subjetividad en clave existencial que hace interrogar la misma vida para enfocar correctamente el camino que conduce a Dios. En su penúltimo libro, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, presenta una cristología filosófica que establece una coincidencia entre la interioridad y afectividad como esencia de la manifestación y el cristianismo[144]. Complementando esta orientación en su último libro, *L'Incarnation. Une philosophie de la chair,* profundiza sobre la existencia como carne y la confronta con "el Verbo se hizo carne" del prólogo de Juan. Es así como M. Henry dibuja con fuerza la salvación según el sentido cristiano profundizando la fenomenología de la encarnación[145].

Otro filósofo francés. L. Ferry –no tan presente en estos debates– en su, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, propone "un humanismo trascendental" al subrayar la importancia de tomarse en serio el sentido de la vida y por eso pide dos procesos: la humanización de lo divino, que se manifiesta en la secularización, y la divinización de lo humano, que se constata en la renovación de la ética y el reclamo a los derechos humanos. Y es en este doble movimiento donde descubre el humanismo trascendental del hombre[146].

143. *La huella de la huella* en, *La religión,* 107-129.129; cf. *Creer que se cree,* Barcelona 1996; *Historia de la salvación, historia de la interpretación* en, id., *Filosofía, Política y religión. Más allá del "pensamiento débil" [ed. L. Álvarez]*, Oviedo 1996, 65-79, y la importante monografía de C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo,* Roma 1999.

144. Cf. *L'essence de la manifestation,* Paris 1963; *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; cf. X. Tilliette, *La christologie philosophique de M. Henry*: Gr 79 (1998) 369-379.

145. *L'Incarnation. Une philosophie de la chair,* Paris 2000, 15, muestra su preocupación por deshelenizar el concepto de encarnación.

146. *El hombre-Dios o el sentido de la vida (1996)* Barcelona 1997, y con A. Conte-Sponville, *La sabiduría de los modernos(1998),* Barcelona 1999; cf. el diálogo con L. Ferry por J. Vernette, *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesses,* Paris 1999, 119-129, y de Ch. Duquoc, *"Je crois en l'Église". Précarité institutionnelle et Règne de Dieu,* Paris 1999, 290-

Finalmente, aparece la propuesta del filósofo barcelonés E. Trías –único español presente en el encuentro de Capri– sobre "una metafísica del límite y del lógos simbólico". En ella plantea la religión como alternativa a la concepción positivista del mundo en el que el lógos simbólico, como lugar de encuentro entre inmanencia y trascendencia, se convierte en mediador de la revelación. He aquí la síntesis de su pensamiento en un escrito reciente: "la inteligencia racional debe ser conducida hasta su propio límite; lo cual significa apurar todas sus fuerzas y energías; sólo así puede descubrir, si es lúcida y consecuente consigo misma, su inherente y congénita "limitación". En ella puede encontrar, a través de la experiencia "mística", una posible apertura de ese límite (sin que éste quede, sin embargo, anulado)...."[147].

También son importantes las reflexiones de su último libro con una referencia muy sugerente a la Encarnación y a la Trinidad: "el límite es instancia de mediación que impide la confusión del mundo con el misterio... La Encarnación se produce en el límite. Constituye el hermoso misterio que revela simbólicamente, la naturaleza habitable de ese límite (del mundo). Y el Cristo (sobre todo el de Juan) es el gran revelador de ese misterio... Lo que más me interesa del cristianismo es el misterio contenido en el dogma trinitario. Pienso que esa concepción tiene el mérito de pensar a Dios con categoría temporales. Pues es evidente que la triplicidad de las personas (o hipóstasis) se corresponde con las tres modalidades del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Quizá Dios sea eso: el tiempo mismo elevado a condición onto-teológica"[148].

II. LA VÍA DE LA ALTERIDAD COMO HORIZONTE DE TRASCENDENCIA

En esta vía tiene un papel muy relevante el pensamiento neohebreo de F. Rosenzweig y de É. Lévinas con su incesante "búsqueda

292; cf. también L. Ferry/J.-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'homme? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie,* Paris 2000, 297, donde defiende el humanismo moderno marcado por la "generosidad" que no es nada más que amor.

147. *La razón fronteriza,* Barcelona 1999, 431; cf. entre otros, *Diccionario del Espíritu,* 1996 (que facilita la consulta sobre su pensamiento) y *Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado* en, *La religión,* 131-152; cf. la referencia que le hicimos en nuestra primera edición del, *Tratado de Teología Fundamental,* Salamanca 1989, 105; también, J.L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio,* Santander 1996, 94-99; J.M. Rovira Belloso, *Introducción a la teología,* Madrid 1996, 40.306s.; J.M. Ramos, *La propuesta filosófica de E. Trías sobre el límite:* Salmanticensis 45 (1998) 295-329, y J.M. Mardones, *Síntomas de un retorno,* 11-13.

148. *Por qué necestiamos la religión,* Barcelona 2000, 136-138.

del o(O)tro". Así, el primero en su obra magistral, *La estrella de la redención(1921)* al comentar que "la Revelación es orientación" –expresión citada implícitamente en FR 15– escribe: "así, pues, la primera revelación en la Creación exige, precisamente por su carácter de revelación, que irrumpa una segunda Revelación: una Revelación que únicamente es revelación; una Revelación en el sentido más estricto, (y) es al amor a quien corresponden todas las exigencias del Revelador que hemos formulado: ya que sólo el amor del amante es esa entrega de sí renovada a cada instante; y esto, el acogerlo, es el don con el que ella responde"[149]. En la revelación, pues, entendida como amor irrumpe el totalmente Otro en la historia como confirma su expresión final de este capítulo: "Como El te ama, ama tú así".

La dimensión de trascendencia se radicaliza en É. Lévinas con su "heterología" o referencia al "otro", deudora de F. Rosenzweig. En ella quiere descubrir la huella del Otro (Infinito/Dios) en la faz del otro, notando la asimetría de la doble O/o, para así abrir espacio a la irrupción del Otro en la faz del *otro*, ya que éste último es percibido como la huella del primero y como su referente. Sólo así es posible un verdadero éxodo de sí mismo confiando plenamente en el Otro que guía, no para retornar sobre sí mismo y sobre la propia casa, sino para abrirse a acoger al otro. De esta forma, esta acogida se convierte en la primera responsabilidad ética y en el primer deber inscrito precisamente en la misma huella que el o(O)tro lleva grabada en la propia faz[150].

La "metafísica del don y de la caridad" es la propuesta del fenomenólogo francés J.-L. Marion con su, *Dieu sans l'être* y *Prolegómenos de la caridad,* donde propone la expresión *àgape* (1Jn 4,8) para pensar a Dios, puesto que se trata de un concepto que debe desplegar aún toda su fuerza especulativa tal como intenta en su magno y último, *Étant donné. Essai d'un phénoménologie de la donation.* En este enfoque la revelación aparece como la última posibilidad de darse visto desde sus

149. *La estrella de la redención,* Salamanca 1997, 201-252.206s.; cf. M. García-Baró, *La filosofía judía de la religión en el siglo XX* en, M. Fraijóo (ed.), *Filosofía de la religión,* Madrid 1994, 701-729; D. Toti, *Franz Rosenzweig. Possibilità di una fondazione della nuova filosofia nella storia,* Roma 2000.

150. Cf. su obra clásica, *Totalidad e infinito (1961),* Salamanca 1977; U. Vázquez afirma que Lévinas produce "una 'teología fundamental' del judaísmo que al mismo tiempo pretende ser un 'preámbulo de la fe' para los no-judíos; entendiendo tal preámbulo como una antropología heterológica", *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas,* Madrid 1982, 299s.; cf. J.M. Mardones, *Síntomas,* 69-91, y J.M. Esquirol, *Judaisme i filosofia en E. Lévinas* en, AA.VV., *Ètica i religió en Lévinas, Ricoeur i Habermas,* Barcelona 1997, 15-44.

cuatro dimensiones: como donación (cap. I); como don (cap. II); como lo dado (caps. III-IV); lo entregado (cap. V), puesto que "todo saber auténtico nos debe ser dado" (cita inicial de este último libro). Se trata pues, de la recuperación de una "metafísica de la caridad" (M. Blondel) orientada hacia el camino de la alteridad y de la gratuidad[151].

III. Reflexiones conclusivas: revelación y alteridad



Para concluir apuntemos los puntos a tener presente en este diálogo suscitado por el *auditus temporis et alterius*. En primer lugar, conviene conservar la dialéctica entre trascendencia e inmanencia al tratar del acontecimiento de la Revelación, ya que sólo así Dios no quedará disuelto en el mundo, y el mundo no restará aniquilado por Dios. En segundo lugar, se deben reemprender las preguntas básicas por el sentido de la vida como camino de interrelación entre la filosofía y la revelación. En tercer lugar, conviene orientarse hacia una comprensión de la forma simbólica de la Revelación como forma más capaz de abrirse a la alteridad, ya que el lógos simbólico conjuga trascendencia e inmanencia y a través de él lo invisible se manifiesta en lo visible. Y, en último lugar, conviene preguntarse en síntesis: ¿dónde y cómo puede plantearse la cuestión de la alteridad y, en definitiva, del Otro? ¿Será superando la nada ante el todopoderoso yo, como parece insinuar cierto camino del pensamiento débil? O ¿será buscando la reciprocidad del encuentro inmediato, siguiendo ciertas opciones de la ética intersubjetiva? O, más bien, y mejor, ¿será buscando el totalmente Otro, que sólo se presenta como asequible a través del acontecimiento de su darse y de su manifestarse gratuitamente? Con razón, B. Forte concluye así en unos de sus últimos libros: "el otro es hoy una preocupación del pensar: por esto la idea de revelación como lugar de irrupción de la alteridad está en el centro"[152].

Queda pues claro, que el problema de la Revelación aparece de nuevo como una cuestión prioritaria tanto para la filosofía como la

151. *Dieu sans l'être,* Paris 1982; *Prolegómenos a la caridad,* Madrid 1993. *Étant donné,* Paris 1997; sobre el pensamiento francés contemporáneo, cf. P. Gilbert, *L'acte d'être: un don:* ScE 61 (1989) 265-286; para la "metafísica de la caridad", cf. X. Tilliette, *El Cristo de la filosofía,* 24.

152. *In ascolto dell'Altro,* Brescia 1995; cf. C. Greco, *La Rivelazione,* Milano 2000, 233-272 ("Lo statuto"), y las propuestas de G. Cicchese, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia,* Roma 1999.

teología en la reflexión presente. Es verdad, a pesar de esto, que la noción de revelación es moderna, puesto que surgió en el contexto apologético y se promovió originalmente parar rebatir la Ilustración filosófica y sus figuras[153]. Pero no se puede negar que actualmente se está superando tal antinomia gracias a la emergencia, especialmente en el ámbito filosófico, de una prometedora reflexión sobre la revelación y sus implicaciones, como ya hemos indicado en la introducción general a todo este capítulo.

En este sentido, se pone de relieve la riqueza y profundidad de la fe cristiana, capaz de fecundar todo pensamiento no encerrado en sí mismo [cf. FR 60...]. No se puede negar que las dos vías esbozadas sobre la interioridad como horizonte de inmanencia, y la alteridad como horizonte de trascendencia y gratuidad, pueden abrir posibles caminos hacia una nueva comprensión de la afirmación de la revelación cristiana en el pensamiento presente actual sea "post-moderno" o no... Será sin duda, un signo más de la búsqueda religiosa en movimiento que recuerda la sugerente imagen del "peregrino", figura que visualiza la movilidad característica del momento presente y de la cual la teología contemporánea no puede estar ajena en su "escucha del tiempo y del otro" –el *auditus temporis et alterius*–[154].

D. LOS "SIGNOS": EXPRESIÓN "SACRAMENTAL" DE LA REVELACIÓN

I. El carácter "sacramental" de la Revelación a través de los signos

La *Dei Verbum* acentúa repetidas veces la coordinación entre la palabra y el hecho en el acontecimiento de la revelación, nombrando en primer lugar las obras (*gesta/opera/facta/quae fecit*), como en DV 2, 14, 17 y 19, o las palabras (*verba/quae docuit/dixit*), como en DV 4 y 14. Aparece así claramente lo que, al presentar la última redacción de

153. Ya, como hemos apuntado, H. Bouillard sugirió substituirla por evangelio o mensaje cristiano en, *Du Vatican I au Vatican II* en, AA.VV., *Révélation et langage des hommes,* Paris 1971, 38-41.38; más recientemente también así, G. Ruggieri, *La problematica della rivelazione come "concetto fondamentale" del cristianesimo* en, D. Valentini (ed.), *La teologia della rivelazione,* Padova 1996, 81-105.

154. Así lo dibuja con fuerza la socióloga de la religión, D. Hervieu-Léger, *Le pelèrin et le converti. La religion en mouvement,* Paris 1999.

la *Dei Verbum,* el relator conciliar subrayó como el "carácter sacramental de la Revelación, puesto que la significación plena de las obras no se comprende sino por las palabras, es decir, por la palabra de Dios, la cual es, a su vez, ella misma un acontecimiento histórico"[155]. De ahí que ambas cosas, el suceso y la palabra interpretativa, pertenecen a la historia y, por tanto, la revelación de Dios en la historia no es ni una simple conexión de sucesos, ni un mero acontecer interpretativo, sino un entrelazamiento constitutivo de ambos que manifiesta así su carácter "sacramental" entendido de forma genérica. Tal caracterización encuentra su razón de ser en un conocido texto de san Agustín que dice así: "accede la palabra al elemento y se convierte en sacramento, cual palabra visible" [*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, tamquam visibile verbum*: In Ioann 80,3:PL 37:969].

Es este marco "sacramental" que puede ayudar a situar una nueva teología de los "signos" ya que parte de su doble y constitutivo valor de obras/palabras, cuyos dos aspectos se iluminan mútuamente y constituyen propiamente la revelación histórica. Ahora bien para comprender mejor este "carácter sacramental" de la revelación conviene profundizar sobre qué tipo de forma de acción de Dios en la historia representa dentro de las diversas formas de la actuación divina.

1. *Las formas básicas de la acción de Dios*

Se pueden distinguir cuatro formas fundamentales, e irreductibles entre sí, de la acción de Dios que, a su vez, constituyen cuatro grados ascendentes de autorevelación de Dios. Dentro de esta clasificación debe tenerse en cuenta que la verdadera intención de todo el obrar de Dios sólo puede conocerse en la Revelación de Jesucristo y que es el núcleo y centro de esa acción de Dios, que se sitúa en el tercer grado. He aquí, pues, estas cuatro formas de la acción de Dios[156]:

a-la acción creadora directa de Dios (*creatio ex nihilo*);

155. Mons. E. Florit en, AS III/3, 134, y F. Gil-Hellín, *Synopsis DV,* Vaticano 1993, 489-496.491.

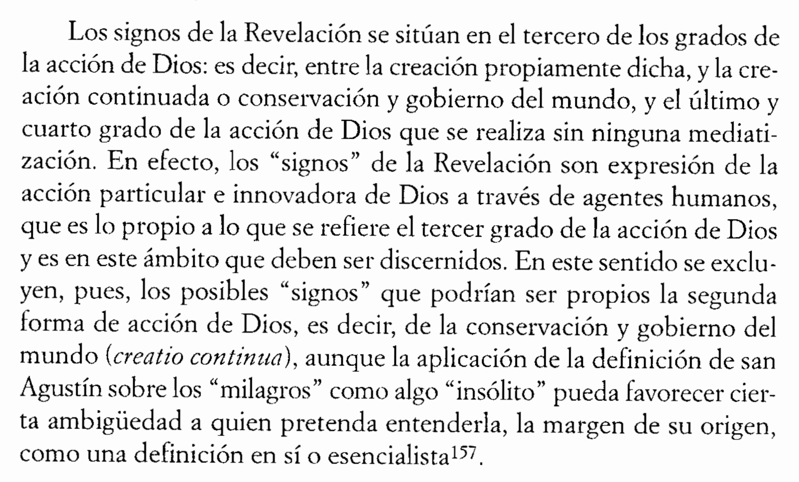
156. Cf. esta clasificación en, H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* Salamanca 1989,239-245, donde la desarrolla; la refiere brevemente a nuestro tema J. Schmitz, *La Revelación,* Barcelona 1990,142; cf. P. Gwynne, *Special Divine Action. Key Issues in the Contemporary Debate (1965-1995),* Roma 1996, con panorámica sobre este tema, sin mencionar la ilustrativa clasificación de Kessler.

b-la acción creadora universal y permanente de Dios, creaturalmente mediatizada por las "causas segundas" para la conservación y gobierno del mundo, (*creatio continua*);

c-la acción particular e innovadora de Dios a través de personas o agentes humanos: es el núcleo de la acción reveladora y salvífica de Dios en la historia en la cual estos agentes humanos son "causas instrumentales" al ser elevados por la fuerza del mismo Dios a realizar un efecto que rebasa sus propias capacidades. Tal tipo de acción de Dios, que se manifiesta a través de "signos" (palabras/obras), tiene su centro en Jesucristo y se prolonga en la "realidad sacramental" que es la Iglesia y en el testimonio vivo de los cristianos;

d-la acción innovadora de Dios sin ninguna mediatización humana: donde se sitúa la resurrección y la plenitud de vida, ya que supera el ámbito espacio-temporal del mundo terreno y es inalcanzable; sólo en este cuarto grado, ya alcanzado y manifiesto en la Resurrección de Jesús, aparece con plena claridad quién es Dios. En efecto, en la resurrección y en el cumplimiento final del Reino de Dios la intención que ha guiado desde el inicio y a todos niveles la acción de Dios en el mundo llegará a su plenitud en virtud de la misma gracia y don de Dios.

2. *Los "signos" de la Revelación: testimonio de la acción innovadora de Dios por Jesucristo*



Los signos de la Revelación se sitúan en el tercero de los grados de la acción de Dios: es decir, entre la creación propiamente dicha, y la creación continuada o conservación y gobierno del mundo, y el último y cuarto grado de la acción de Dios que se realiza sin ninguna mediatización. En efecto, los "signos" de la Revelación son expresión de la acción particular e innovadora de Dios a través de agentes humanos, que es lo propio a lo que se refiere el tercer grado de la acción de Dios y es en este ámbito que deben ser discernidos. En este sentido se excluyen, pues, los posibles "signos" que podrían ser propios la segunda forma de acción de Dios, es decir, de la conservación y gobierno del mundo (*creatio continua*), aunque la aplicación de la definición de san Agustín sobre los "milagros" como algo "insólito" pueda favorecer cierta ambigüedad a quien pretenda entenderla, la margen de su origen, como una definición en sí o esencialista[157].

157. Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Salamanca 1976, 110, al referirse a los milagros "naturales" sobre el cosmos y la naturaleza, afirma "que son añadidura secundaria



Así pues, queda claro que al tratar de los signos de la Revelación siempre existe una referencia no tanto al signo en sí, sino a su función para el creyente. En efecto, ya en la misma historia de la reflexión teológica de la función de los signos en el proceso creyente, aún en la misma Apologética neo-escolástica, quedaba clara la ubicación de tal tarea al tratar del acto de creer, aunque la visión extrinsecista de tales signos provocó una concepción practicamente constringente de su función que dificilmente salvaba la gratuidad y sobrenaturalidad de la fe. Es así como se interpretaron las afirmaciones del Vaticano I, aunque posteriormente se ha matizado tal hermenéutica gracias al mejor conocimiento de las Actas conciliares, tal como se ha descrito ya al tratar del proceso creyente en el capítulo anterior. En este sentido el Vaticano II en una breve referencia a esta cuestión ha sintetizado esta mejor hermenéutica del Vaticano I al afirmar que los milagros de Jesús eran realizados "para suscitar y comprobar la fe de los oyentes, no para ejercer coacción sobre ellos" [*Dignitatis humanae,* nº 11], donde cita Mt 9,28s.; Mc 9,23s.; 6,5s. y la Encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI.

Precisamente este último texto ofrece por primera vez una reflexión del magisterio sobre el respeto de la libertad en la economía de los signos. En efecto, al tratar del diálogo eclesial Pablo VI propone como prototipo el diálogo de la revelación, especialmente manifiesto en los milagros que eran propuestos con un gran respeto para la libertad humana, ya que "el diálogo de la salvación no obligó físicamente a ninguno a acogerlo; fue un formidable requerimiento de amor, el cual, si bien constituía una tremenda responsabilidad en aquellos a quienes se dirigió (Mt 11,21), les dejó, sin embargo, libres para acogerlo o rechazarlo, adoptando incluso la medida (Mt 12,38ss.) y la fuerza probativa de los milagros (Mt 13,13ss.) a las exigencias y disposiciones espirituales de sus oyentes, para que les fuese fácil un asentimiento libre a la divina revelación sin perder, por otro lado, el mérito de tal asentimiento"[158].

Dentro de este marco se puede recordar, además, como la nueva reflexión que la teología fundamental sobre los signos ha relanzado después del Vaticano II, tiene, sin duda, un punto de referencia decisivo en el libro paradigmático de R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia, signos de*

a la tradición primitiva" y, por tanto, que se pueden considerar como "legendarios"; cf. el estudio más reciente y detalladísimo con un título significativo: "Los llamados milagros sobre la naturaleza" de J.P. Meier, *Un judío marginal II/2,* Estella 2000, 999-1182.999, donde subraya que se trata de "una categoría discutible".

158. F. Guerrero (ed.), *El Magisterio Pontificio Contemporáneo I,* Madrid 1991, 256, nº36.

salvación (1971), que representa el primer estudio sistemático postconciliar donde se quiere retomar la dimensión apologética de la teología fundamental a partir de una recuperación de esta disciplina en clave claramente teológica, complementaria, a su vez, de la dimensión dogmática que la *Dei Verbum* ayudó a privilegiar[159]. Este libro comparado con un manual inmediatamente previo al Vaticano II y tan sólo distante entre los dos de seis años –precisamente los años conciliares– pone de manifiesto el cambio experimentado. Se trata del estudio del profesor del Instituto Católico de Paris, Guy de Broglie, sucesor y discípulo de P. Rousselot, titulado, *Los signos de credibilidad de la Revelación cristiana,* publicado en 1964.

En efecto, G. de Broglie ofrece una síntesis de todo el esfuerzo de la Apologética neo-escolástica sobre los signos de la Revelación cristiana los cuales pueden ser de dos formas: a) *fundamentales y comunes*: como son la enseñanza salvífica e infalible de la Iglesia; la grandeza de la doctrina propuesta; los efectos de la gracia que comporta la forma sublime de la vida y la via empírica de la Iglesia; b) *prodigiosos:* el milagro y la profecía, éstos tratados ampliamente. Obsérvese que, aunque parezca sorprendente, no aparece la persona de Jesucristo y que la Iglesia no se la considera tanto en sí misma sino en cuanto por sus efectos. El milagro y la profecía son los signos por excelencia y a ellos se les concede la primacía y por esto se tratan ampliamente. A pesar de todo, de Broglie realiza un gran esfuerzo para presentar el mensaje cristiano y la misma persona de Cristo como un valor para el hombre con una visión renovada del acto de fe[160].

En cambio, el libro de R. Latourelle, sintetiza el nuevo enfoque posibilitado por el Vaticano II y la teología que lo acompañó y, por esto, presenta los signos de la Revelación como dos estrechamente unidos entre sí: a) *Cristo*, como plenitud de la Revelación, fuente de inteligibilidad de todo otro signos y fuente de discernimiento, y b) *la Iglesia,* como signo de la salvación permanente en la historia, como signo paradójico de unidad, santidad e historicidad, y como expresión de varios signos para el hombre contemporáneo: la santidad, el testimonio y el martirio. Tal enfoque parte del proceso de personalización y del cristo-centrismo de la Revelación en el Vaticano II, así como de la com-

159. R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia,* Salamanca 1971.

160. G. de Broglie, *Los signos de credibilidad de la Revelación Cristiana*, Andorra 1965; para la comprensión de su concepción, cf. su, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi 1-2,* Paris 1954s. y el estudio de V. Zea, *La teología de la fe en Guy de Broglie S.J.*, Bogotá 1972 [= *Ecclesiastica Xaveriana* 22 (1972) 19-67].

prensión sacramental de la Iglesia, por esto concluye este estudio proponiendo una fórmula unificada: "el signo total que es Cristo-en-la-Iglesia"[161].

La evolución, pues, es clara, y por esto no es extraño que, a partir de aquí, el tema del signo en la teología fundamental esté encontrando nuevos enfoques especialmente en el su concentración en Cristo como "mediador y plenitud de la Revelación" (DV 4). Por esto el milagro como signo de la acción de Dios es reconducido al contexto global de la revelación como autocomunicación de Dios realizada por gestos y palabras (DV 2.14.17)[162].

3. *Jesucristo como "el signo" [το σημειον]*



La concepción del Antiguo Testamento según la cual el profeta es un signo de Dios (Is 8,18; Os 1-3; Jer 16,1-8; Ez 24,15-24) es el trasfondo de la expresión aplicada a Cristo de "el signo" [το σημειον], en este caso anunciado como "signo de contradicción", y en la cual se manifiesta Jesús como "el signo" dado por Dios. Tal calificación también se repite más adelante en Lc 11,30 –en paralelo con Mt 12, 39– donde se recoge esta palabra de Jesús: "esta generación es una generación perversa; busca un signo, y no se le dará sino el signo de Jonás". De hecho el signo de Jonás se refiere a la prodigiosa liberación del profeta, expulsado de la entrañas del monstruo marino. Y así, según los evangelios de Lc y Mt, tanto el viejo como el nuevo signo de Jonás consisten en la legitimación del enviado de Dios, motivada por el hecho de que es salvado de la muerte. Jesús, pues, a aquellos que le piden un signo responde de forma enigmática afirmando la validez "profética"

161. *Cristo y la Iglesia,* 90 donde añade que no sólo "son los grandes signos de la revelación", sino más aún "los dos únicos signos"; cf. el estudio sobre este libro por A. Restrepo, *La Revelación según René Latourelle,* Roma 2000, 198-204.

162. Cf. por ejemplo, la síntesis de R. Fisichella en, *H.U. von Balthasar. Amore e credibilità cristiana,* Roma 1981, 41-85; *La Revelación: evento y credibilidad (1986),* Salamanca 1989, 177-189; W. Kern, *Segno e segni come dimensione apologetica della Teologia Fondamentale:* Gesù Rivelatore, 181-195; H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums:* ²HFTh 4: 265-299; la monografía de F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Generalogie eines Traktats,* Innsbruck 1983,454-456, pone de relieve este doble paradigma: el primero basado en diversos signos o criterios, como el milagro, la profecía, la Resurrección de Jesucristo, la difusión del cristianismo, y el segundo basado sólo en Jesucristo como fundamento; el primer paradigma sería el propio de los modelos históricos del Renacimiento, la Ilustración y la Neo-escolástica; y el segundo paradigma sería el presente en los modelos de la Escuela de Tubinga y del momento presente.

del signo de Jonás, renovado en la revelación del Hijo del Hombre que retorna de los muertos y que es el único "signo" que les será dado, calificado de nuevo en este caso por el evangelista Mt, como "el signo [to shmeion] del Hijo del Hombre" (Mt 24,30)[163].

A aquellos que no dan crédito a la palabra de Dios, ni los milagros les llevarán a la conversión, tal como expresa la parábola del rico y Lázaro de Lc 16,27-31. De hecho los "signos" o "milagros" que Jesús realiza no son pruebas obvias puesto que los "contrarios" las ven como obras de Satanás (Mc 3,22-27; Mt 12,22-30). Ahora bien, las acciones simbólicas típicas de los profetas se encuentran también en Jesús para proclamar la irrupción de la salvación de tal forma que fue reconocido por sus contemporáneos como un hombre con gran fuerza taumatúrgica. En este sentido debe tenerse en cuenta que la investigación reciente sobre el Jesús histórico está recuperando el "valor" de la actividad "milagrosa" o taumatúrgica de Jesús como puede verse, por ejemplo, en tres grandes especialistas como son el luterano, G. Theissen, considerado el mayor especialista actual en investigación sociohistórica de los evangelios, y los católicos, por un lado, R. Schnackenburg, el exegeta alemán más prestigioso actualmente, y, por otro, el mejor representante católico americano de la nueva búsqueda del Jesús histórico, J.P. Meier[164]. También los representantes de una visión más radical sobre Jesús, como el "Jesus Seminar", J.D. Crossan y G. Lüdemann, concuerdan con esta afirmación que es una de las más significativas del cambio experimentado en la investigación actual del Jesús histórico[165].

Estos tres autores citados, concluyen de forma similar: existe un núcleo histórico indudable de la actuación de Jesús como "taumaturgo", especialmente como exorcista y sanador –curando enfermos, recuperando "marginados"...–, que impresionó, y, a su vez, irritó a sus contemporáneos y por esto fue no sólo "signo", sino "signo de contradicción"; ahora bien, es verdad que las narraciones evangélicas con frecuencia reflejan esos acontecimientos históricos con estilo amplio y exagerado propio del tiempo, aunque detrás de estas narraciones se

163. Cf. J. Jeremias, Ιωνας: TWNT III:410-413; J.A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas III,* Madrid 1987, 374-379; O. Betz, *semeion:* DENT II: 1389-1396.

164. Cf. G. Theissen/A. Merz, *El Jesús Histórico,* Salamanca 1999, 317-353; R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo,* Barcelona 1998, 451; J.P. Meier, *Un judío marginal II/2,* 713-743.

165. Cf. R. Funk (ed.), *The Acts of Jesus. What did Jesus really do?,* San Francisco 1998, 566s.; J.D. Crossan, *El Jesús de la Historia(1991),* Barcelona 2000, 360-383; G. Lüdemann, *Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat,* Lüneburg 2000, 881s.; estas cuestión la ampliaremos en el capítulo siguiente de Cristología Fundamental.

encuentra siempre la convicción profunda de los evangelistas de que la actividad taumatúrgica y sanadora de Jesús, más aún su persona misma, son "signo" de la autoridad y presencia de Dios.

Por otro lado, la aplicación de la expresión "signo" a Jesucristo aparece explícitamente dos veces en el Concilio Vaticano II siempre en un contexto de deseo de renovación eclesial, así: "la Madre Iglesia exhorta a sus hijos a la purificación y renovación para que brille con mayor claridad el signo de Cristo sobre la faz de la Iglesia" [*signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat*: LG 15 y GS 43]. Además, tal referencia de forma implícita puede encontrarse también en el texto ya citado ampliamente sobre Cristo culmen de la revelación cuando se afirma que "con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros [*verbis et operibus, signis et miraculis*] de DV 4. Texto que H. de Lubac comenta autorizadamente así, "creer en la misión de Cristo y en su mensaje equivaldría a percibir la convergencia de todas las señales en su persona, una convergencia que les confiere su significación plena y total. Pues, en realidad, los signos de la revelación no son externos a Cristo, sino que son el mismo Cristo irradiando poder, santidad y sabiduría"[166].

La aplicación teológica más próxima a este planteamiento es la afirmación de Jesucristo como "sacramento" original, primordial y fundante o proto-sacramento o "Lógos-símbolo" presente en la renovación de la teología sacramentaria y de la Iglesia a partir de la mitad del siglo XX[167], aunque tal formulación no fue aceptada por el Vaticano II, puesto que podía crear confusión con la afirmación sobre la Iglesia[168]. Con todo, tal calificación de Cristo como "signo/sacramento" no ha

166. *La Revelación Divina I,* 272; R. Latourelle al tratar de la historicidad de los milagros, aplica los mismos criterios que para el Jesús histórico en, *Milagro*: NDT II: 1065-1079; *Milagros de Jesús y teología del milagro,* 67-85; *Miracle:* DSp X (1979) 1284-1286; *A Jesús el Cristo por los evangelios,* 222-226; el milagro por excelencia es la Resurrección de Jesucristo, ya que "el milagro en su sentido total, tiene a la vez un aspecto escatológico que queda especialmente claro en el más decisivo de los milagros, la resurrección de Cristo", escribe K. Rahner: DT: 429.

167. Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios (1962),* Pamplona 1971; K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos (1960),* Barcelona 1967; *Para una teología del símbolo:* ET IV: 283-321, y J.H.P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of K. Rahner,* Roma 1984; J. Alfaro, *Cristo sacramento de Dios. La Iglesia, sacramento de Cristo:* Gr 48 (1967) 5-28 [=*Cristología y antropología,* Madrid 1973, 121-140]; cf. el balance de H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos,* Barcelona 1989, 51-54.

168. En las Actas conciliares se encuentran estas indicaciones: "sacramento en sentido amplio *mysterium* o signo de salvación se aplica normalmente a Jesucristo... En los Padres este concepto significa a menudo toda la economía de la salvación, por ello se designa a la misma Iglesia como sacramento-misterio. En sentido restringido el concepto

encontrado mucha resonancia explícita en las cristologías sistemáticas posteriores, a no ser algunas nuevas propuestas similares enraizadas en la teología patrística y oriental sobre Cristo como "icono"[169].

4. *Los "signos milagrosos" de Jesús y la teología sobre el milagro*



El capítulo referido a los signos milagrosos de Jesús representa un momento clásico en la historia de la Apologética que eran considerados como las pruebas y argumentos para mostrar la verdad de la Revelación cristiana. Más aún, la misma creación de la nueva disciplina que representó la Apologética está muy ligada a la reflexión sobre la función de los milagros en el proceso creyente. De hecho, fue el Concilio Vaticano I que al tratar explicitamente sobre los "signos externos" de la Revelación, habló de los milagros, junto con la profecía y la santidad de la Iglesia [DH 3009.3013s.3033], y afirmó que "con (los milagros) se puede probar correctamente el origen divino de la religión cristiana" [*rite probari posse*: DH 3034]. Tal afirmación de forma "agumentativa" y "extrinsecista" entendida y ampliamente divulgada (catecismos, manuales, diccionarios...) llevó a una visión que, por un lado, dificilmente salvaba la gratuidad del acto de creer y que, por el otro, concordaba mal con la fuerte crítica que la Ilustración hizo de la misma concepción "habitual" del milagro[170].

Debe tenerse en cuenta, además, que entre los signos el que tuvo la primacía fue sin lugar a dudas, el milagro, como calificación general de todos los signos de Jesús. Progresivamente el milagro se unió a la "profecía" para subrayar de forma particular el milagro en la 'historia'. Ahora bien, a partir del Vaticano II, se puede constatar la práctica desaparición del signo de la "profecía" en la teología fundamental, aunque los esbozos de R. Fisichella han podido suscitar expectativas. De

sólo puede aplicarse a los siete sacramentos de la Iglesia instituidos por Jesucristo", cf. AS II/1: 233, nº5.

169. Cf. Ch. Schönborn, *El icono de Cristo. Una introducción teológica (1984),* Madrid 1999.

170. Fue sobre todo Baruch Spinoza (1632-1677) quien, el primero, en nombre de la razón cuestiona la noción de milagro como "derogación de las leyes de la naturaleza", ya que sería un sacrilegio acusar a Dios de romper lo que él mismo ha establecido, es decir, las leyes de la naturaleza; cf. *Tractatus theologico-politicus,* Hamburgo 1670; lo que Spinoza afirmaba en nombre de su panteísmo, Voltaire (1587-1676) lo hacía en nombre del deismo: "un miracle selon l'énergie du mot, est une chose admirable; en ce cas, tout est miracle" en, *Miracles: Dictionnaire philosophique 6*, Paris 1770, 205-207; cf. la historia en, A. Dulles, *A history of Apologetics,* 131-138, y R. Latourelle, *Milagros de Jesús,* 31-36.



hecho, su monografía reciente ofrece trazos relevantes de la investigación completa deseada que pueden sintetizarse con claridad en su mismo título: *Gesù di Nazaret, profezia del Padre.* En esta clave el llamado "argumento profético" se convierte en una caracterización global de la Revelación vista como profecía, cuyo valor teológico se manifiesta en la dialéctica propia de la Revelación en cuanto "desvelamiento" y "encubrimiento" a la vez (cf. así, las perspectivas de H.U. von Balthasar)[171]. Tal caracterización pone de relieve la unión profunda entre palabra y signo, de manera que la profecía, más que un signo externo, aparece como la misma forma cognoscitiva de la Revelación[172]. De esta forma, y con razón, la profecía reencuentra su lugar dentro de la tractación general de la Revelación, y ya no como signo de credibilidad, orientando la lectura cristiana del Antiguo Testamento y la misma comprensión de la teología de la historia de la cual no está lejos la nueva categoría de "signos de los tiempos".

Notemos que, aunque no siempre de forma general, a partir del Vaticano I se habló también de la "santidad" para señalar de forma específica el signo-milagro en la 'persona'. Pero también tal "signo" ha sufrido una significativa reconversión, ya que siguiendo el espíritu del Vaticano II, ha traslado toda su potencialidad en la categoría de "testimonio", la cual ha encontrado un nuevo acomodo en la Eclesiología fundamental[173]. Por esta razón, aquí centraremos nuestra atención exclusivamente en el signo-milagro, teniendo presente además la importancia que ofrecen las numerosas narraciones evangélicas de milagros de Jesús para la teología fundamental. A esto se unirá un apunte sobre los "signos de los tiempos", expresión usada por el Vaticano II, como posible nuevo signo de la Revelación. Así pues, las perspectivas contemporáneas sobre los milagros de Jesús y la teología del milagro pueden sintetizarse así:

171. Cf. especialmente, *Teológica.1. Verdad en el mundo,* Madrid 1997, 201-217.

172. R. Fisichella, *Gesù di Nazaret profezia del Padre,* Milano 2000, 7-9 y 258-261 ("Valore teologico della profezia"); cf. su, *La profezia come segno della credibilità della Rivelazione:* Gesù Rivelatore, 208-226; *Profecía*: DTF: 1068-1081, y DTE: 799-801; nótese dos estudios recientes, J.P. Torrell, *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge,* Fribourg 1992, y M. Wünsche, *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatolischen Kirche,* Stuttgart 1997.

173. Cf. esta "reconversión" en, R. Latourelle el cual titulaba un estudio anterior al Vaticano II como, *La Sainteté, signe de la Révelation:* Gr 46 (1965) 36-65, cuyo texto retomado en un publicación posterior al Concilio se convierte al título, *El testimonio de vida* en su, *Cristo y la Iglesia,* 329-369. cf. 13, n°3; su ubicación en la eclesiología fundamental queda manifiesta ya en nuestro, *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio:* ReCatT IX (1984) 401-461, y en el capítulo final de este libro.

A/ Los aspectos ontológico, psicológico y semiológico del milagro



a) El aspecto *ontológico* del milagro: se trata de la concepción más difundida modernamente que lo entiende como sustracción o derogación de las leyes de la naturaleza; como justificación de tal interpretación se cita la fórmula de santo Tomás cuando califica los milagros como realizados *praeter ordinem naturae* ["fuera del orden de la naturaleza": I, q. 105 a.6.7]. Ahora bien, parece que tal interpretación no se ajusta a la afirmaciones del Aquinate para quien el "fuera del orden" no debe entenderse como un "contra" referido al orden general del universo, sino sólo como un "fuera del orden de la causas particulares". De esta forma el concepto filosófico de la acción preternatural no está ligado, ni a su posible "forma" extraordinaria, ni a su posible aparencia contra-natural, sino únicamente a su origen "preter-natural" y divino que lo hace reconocer como "milagro", es decir como hecho sorprendente y digno de admiración (en latín: *mirari/miraculum*) que sólo puede proceder de Dios[174]. Este aspecto "ontológico" es el más sobresaliente en las causas de beatificación y canonización, y de alguna manera representa el aspecto más expresivo a nivel de la "ciencia experimental" de la "novedad" absoluta de la acción de Dios en los agentes humanos[175].

b) El aspecto *psicológico* del milagro: se trata de la concepción que encuentra su origen en san Agustín y que subraya primariamente el carácter "sorprendente" del hecho milagroso descrito como "aquello que es insólito y que aparece más allá de lo que uno espera o puede esperar" [*quidquid insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet*: De util. Cred. 16,34:PL 42: 89s.]. Esta visión agustiniana tiene la característica de que abre un amplio campo para su aplicación, ya que Agustín también lo aplica a acontecimientos más habituales, por ejemplo a fenó-

174. Cf. V. Boublik, *L'azione divina "praeter ordinem naturae" secondo S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1968, y G. Berceville, *Les miracles comme motifs de crédibilité chez Thomas d'Aquin:* MSR 53 (1996) 51-64.

175. Cf. la Constitución Apostólica de Juan-Pablo II, *Divinus Perfectionis Magister* (25.I.1983), cf. EV 8: 466-481; R. Rodrigo, *Manual para instruir los procesos de canonización,* Salamanca 1988; K. Woodward, *Comment l'Église fait les saints?,* Paris 1992; R. Latourelle, *Du prodige au miracle,* Québec 1995, 199-209.



menos de la naturaleza que cada día pueden mostrar aspectos "insólitos". No es extraño, pues, que esta concepción –también punto de partida del tercer aspecto: el semiológico– esté en el origen de la renovación contemporánea de la teología del milagro al subrayar la importancia del "sujeto", de ahí la calificación de "psicológico", por la prioridad que da a quien observa el hecho y lo percibe como "insólito"[176].

c) El aspecto *semiológico* del milagro: M. Blondel, profundizando la visión psicológica agustiniana y teniendo en cuenta la polémica con el modernismo, afirma que "las pruebas de hecho no valen sino para aquellos que se encuentran íntimamente preparados a acogerlas y a comprenderlas. He aquí la razón de por qué los milagros que a unos iluminan a otros ciegan"[177]. Así pues, el milagro es primariamente un "signo" que no comunica automáticamente su significado y que, por tanto, debe ser interpretado, de ahí la importancia de las disposiciones interiores del receptor y de su intencionalidad. Además, de esta forma el milagro recupera su valor teológico como "doctrina prolongada por los hechos" que no tienen otra finalidad que la de guiar hasta el reconocimiento de la doctrina que encarna. No es extraño, pues, que a partir de M. Blondel la teología del milagro como "signo" se ha convertido en paradigmática y sea expresión de la mejor renovación de la teología fundamental en este decisivo ámbito[178].

176. Cf. L. Monden, *El milagro signo de salud (1960),* Barcelona 1963; *Milagro:* SM 4: 599-605; H. Fries, *Milagro/Signo*: CFT III: 35-36, y T. Miksa, *Les discernement du Miracle en Apologétique Catholique du XX siècle (PUG)*, Roma 1966; J.I. González Faus, *Clamor del Reino: estudio sobre los milagros de Jesús,* Salamanca 1982; H. Verweyen, *Il miracolo in TF:* Gesù Rivelatore, 196-207; H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums:* ²HFTh 4: 265-299.

177. *Carta sobre Apologética (1896),* Bilbao 1990, 29; de forma similar en, *La Acción (1893),* Madrid 1996, 447, nº2, donde los editores J.M. Isasi/C. Izquierdo comentan que "este texto, junto con el de la *Carta,* a propósito del milagro, fueron muy controvertidos. Blondel quería situarse en la línea agustiniana de interpretación del milagro, pero los textos citados en su literalidad no cerraban la puerta a una interpretación del milagro como un hecho puramente espiritual. Las críticas recibidas llevaron a Blondel a ocuparse de nuevo de la cuestión en su artículo, *La notion et le rôle du miracle,* publicado bajo el pseudónimo de Bernard de Sailly en, *Annales de Philosophie Chrétienne* 154 (1907) 337-361".

178. Cf. el clásico, F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste,* París 1965; cf. L. Monden, *El milagro,* 52s.; H. Bouillard, *L'idée chrétienne du miracle*: *Cahiers Laënnec* 4 (1948) 25-37; J.B. Metz, *Milagro:* SM 4: 595-599; X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* Madrid 1980, 231s.; B. Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders,* Salzburg 1981, 151-153; R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro,* Salamanca 1990, 40.305-308.313; B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale,* Paris 1994, 178.187.

B/ *Reflexiones complementarias sobre la teología del milagro*

1) Epistemología y signos: la clave del conocer "sacramental" de la Revelación

La epistemología de los signos es, indudablemente, una cuestión decisiva para la teología de la revelación, como expresión de la acción de Dios peculiar e innovadora a través de agentes humanos. En efecto, la tradición cristiana ha interpretado siempre la categoría signo/sacramento como una forma de epistemología "realista" con la cual se puede aproximar a la acción y revelación de Dios en la historia, ya que se adecua a la manera de ser humana que puede conocer y conoce sólo a través de lo sensible [la *conversio ad phantasmata* de la ST I, q.84, a.7][179]. En efecto, con esta fórmula se quiere superar tanto el riesgo de una epistemología idealista, de cuño neo-platónico, como el riesgo de una epistemología positivista, iniciada por el nominalismo y tan presente en el moderno positivismo. Así, el pensamiento "sacramental" es una forma de comprensión típicamente cristiana que quiere expresar que una realidad o un acontecimiento es "más", encierra algo "más profundo" que lo que aparece en la superficie. Todo en la línea analógica de la definición "sacramento" del Concilio de Trento que acentúa su carácter real al describirlo como "símbolo de una realidad sagrada" o "forma visible de una gracia invisible" [DH 1639].

Por esto, la Revelación de Dios tiene una estructura sacramental, en el sentido de que el movimiento que parte de Dios y que retorna a Dios, a lo largo y ancho de toda la historia humana, va manifestándose en "signos" cada vez más precisos que no se apoyan sólo en la comprensión e interpretación humana, sino que están vinculados a la promesa explícita y eficaz de Dios y en su acción salvífica. De esta forma la caracterización sacramental de estos signos articula diversas dimensiones: la fenomenológica, la reveladora, la antropológica, la ontológica y la profética[180]. Esta clave sacramental, pues, apuesta por una epis-

179. Cf. el análisis de K. Rahner, *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963; en perspectiva más tradicional, cf. A. Ramos, *"Signum": de la semiótica universal a la metafísica del signo,* Pamplona 1987.

180. Cf. así, los clásicos, G. van de Leeuw, *Sakramentales Denken*, Kassel 1959; E. Schillebeeckx, *Revelación-suceso y revelación-palabra (1960): Revelación y teología*, Sala-

temología enraizada en un realismo mediato, que parte de la misma realidad discernida críticamente y expresada por mediación de signos que la manifiestan como realidad significativa. En efecto, toda realidad para ser en sí misma comprensible debe necesariamente crear una expresión como mediación significativa a través de signos.

En conexión con la cuestión epistemológica y prestando atención al pensamiento actual –como *auditus temporis et alterius*– aparece con fuerza en la moderna semiótica, como teoría global de todos los sistemas de significación y de comunicación, de indudable utilidad para una elaboración de una teología contemporánea de los signos, aunque si no se tiene presente su dependencia de una perspectiva nominalista puede generar problemas en su aplicación teológica. Existe un denominador común en la moderna semiótica que es el partir de la afirmación del "hombre como animal simbólico". Más en concreto, en la síntesis presentada por Umberto Ecco en su clásica monografía sobre el *Signo,* se encuentra una formulación que recuerda la epistemología realista de santo Tomás que dice así: "por medio del signo el hombre se aparta de la percepción bruta, de la experiencia *hic et nunc* y abstrae. Sin abstracción no puede haber concepto, pero sin abstracción ni siquiera puede haber signo"[181].

Por otro lado, la semiótica contemporánea (Peirce, Frege, Saussure, Eco...) es partidaria de una clasificación tripartita del signo que se ha convertido en clásica, aún con expresiones diferenciadas, que se puede describir: 1] el signo *en sí*, 2] el signo en relación con el propio *objeto* y 3] el signo en relación con el *interpretante*[182]. Tal triple clasificación puede tener su utilidad también para aplicarla a los milagros si se tiene presente que también éstos manifiestan una triple dimensión: así, 1] el hecho insólito ("curación") del milagro sería el signo *en sí*; 2] la referencia al origen divino de tal hecho insólito manifestaría como el signo está en relación con el propio *objeto* que quiere significar, y, finalmente, 3]

manca 1968, 41-62; L. Bouyer, *Le rite el l'homme*, Paris 1962; K. Rahner, *Teología del símbolo*: ET 4: 283-321; J.J. von Allmen, *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel 1964; J. Splett, *Sakrament der Wirklichkeit*, Würzburg 1968; B. Bro, *El hombre y los sacramentos:* Concilium nº 31 (1968) 38-57; cf. la recientes reflexiones sobre la epistemología sacramental de A. Moos, *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20.Jahrhunderts,* Padeborn 1993, 121-135, y H. Otmar Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie,* Freiburg 1995, 75-83.

181. U. Ecco, *Signo,* Barcelona 1980, 107, y *Tratado de semiótica,* Barcelona 1985; por su lado, Th.A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica,* Barcelona 1996, acentúa la dimensión biológica de los signos por ser "connaturales" a la vida.

182. Cf. la síntesis de los diversos autores en, U. Eco, *Signo,* 26-28.72-74.



la interpelación a la fe en el oyente que suscita tal hecho y su origen mostraría como el signo interpela al *interpretante*[183].

Se puede tomar un ejemplo sacado de los acontecimientos de Pentecostés según la narración de Hech 2, 1-41. Así: en primer lugar, se constata que debía pasar algo insólito y admirable como era el hecho de que los discípulos alabaran a Dios de forma sorprendente, ya que la multitud se agrupó y se interrogaba: "¿qué quiere decir esto?" (v. 12), y hasta buscaba una explicación natural, "científica", como era la que "habían bebido demasiado!" (v. 13); en segundo lugar, Pedro relaciona el signo acaecido con su origen divino así: "no es que hayan bebido demasiado, –declara Pedro–, sino que es el signo de la venida del Espíritu" (vv. 15-36); en tercer lugar, los oyentes se dejan interpelar por esta palabra y se convierten (vv. 37-41).

2) Relación entre fenómenos "naturales" y milagros

En la actual interpretación de los milagros se subraya la relación entre éstos y los fenómenos naturales atestiguados sobre todo en la práctica de la medicina y de la psicología. En este sentido, por ejemplo, se puede discernir "psicogénicamente" la curación de la fiebre, la parálisis, la lepra o enfermedad de la piel..., a partir de la interpretación de los milagros de Jesús como 'terapia de superación o terapia superadora' por la fuerza de la voluntad. Así, siguiendo esta línea, el exegeta J. Jeremias precisa que por el Nuevo Testamento se sabe que Jesús realizaba "curaciones asombrosas para sus contemporáneos. Se trata primariamente de la curación de padecimientos psicógenos (expulsiones de demonios, leprosos, paralíticos, ciegos...). Se trata de acontecimientos de los que la medicina llama 'terapia de superación'"[184]. Continuando esta comprensión el teólogo W. Kasper escribe que a partir de la interpretación de los milagros como "terapia superadora" es "posible explicar los milagros psicológicamente, atribuyéndoles a la fuerza carismática que irradiaba Jesús y a la fe que suscitaba"[185].

Por otro lado, puede ser útil aportar algunas reflexiones sobre la relación entre fenómenos naturales presentes en la moderna "parapsi-

183. Cf. A. Bonora, *Semántica* y *Semiótica:* DTE: 890-892.

184. *Teología del Nuevo Testamento I,* Salamanca 1974, 115; cf. H.C. Kee, *Medicina, milagro y magia en el Nuevo Testamento,* Córdoba 1992.

185. *Jesús, el Cristo,* 111.

cología" ("percepción extrasensorial", precognición, experiencias animistas y espiritistas...) y los milagros. En efecto, la reflexión actual sobre la "parapsicología" u otras experiencias "paranormales" muestra que los fenómenos 'naturales' que comporta se desarrollan según regularidades distintas de las del mundo físico conocido; pero nada habla contra una cierta continuidad entre los dos ámbitos y, por esto, son considerados como 'naturales' en el sentido de que forman parte de un todo ordenado, aunque "desconocido". Por esta razón dichos fenómenos pueden tener significatividad para la cuestión los milagros porque permiten poner en cuestión la legitimidad de una separación radical –frecuentemente divulgada– entre los milagros y los fenómenos naturales, ya que los límites de lo que es "posible naturalmente" se perciben como mucho más "lejanos" o "difuminados" de los que suele suponerse. En todo caso y con referencia a esta cuestión, a partir de esta constatación se puede seguir una mayor apertura "epistemológica" ante los relatos de milagro, especialmente evangélicos[186].

3) Relación de circularidad entre el milagro y el acto de creer



Según un pensamiento famoso de Pascal "los milagros disciernen la doctrina y la doctrina discierne los milagros" [nº 832]. Esta afirmación no debe entenderse como un círculo vicioso, ya que ambos elementos no se disciernen desde el mismo punto de vista, puesto que la doctrina da sentido al milagro, y el milagro diseña y simboliza lo que anuncia la doctrina. El análisis de esta relación de circularidad que existe entre el milagro y el acto de creer muestra, según la enseñanza evangélica, que es necesaria una fe previa o al menos una apertura a la fe para reconocer el milagro. Éste es afirmado en la fe, y a su vez conserva su función de ayudar y confortar la misma fe. Así, el que lee hoy los evangelios es invitado a revisar su propia actitud de fe. Por esto, el desarrollo científico moderno y el rigor por verificar, que son necesarios y legítimos, comportan también la exigencia de una actitud acogedora y humilde. K. Rahner precisa en este sentido que el investigador científico sobre los milagros debe ser consciente "de que él no puede ser

186. Cf. B. Weissmahr/O. Knoch, *Fenómenos naturales y milagros* en, AA.VV., *Fe cristiana y Sociedad moderna 4,* Madrid 1984, 137-167.161-163; cf. más recientemente, J. Imbach, *Milagros. Una interpretación existencial,* Bilbao 1998, 35-41; sobre las experiencias "paranormales" y su relación con el "milagro", cf. la síntesis de M. Kesley, *Miracles: Modern Perspectives* en, M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion 9,* New York 1987, 548-552, con bibliografía.

solamente científico naturalista, sino que en la realización de su existencia y como actor moral, nunca puede decidirse *sólo* según las leyes de las ciencias exactas"[187].

En efecto, el milagro como acción personal de Dios nunca puede conocerse mediante un argumento que "demuestre" que aquí ha ocurrido algo que en modo alguno puede deberse a fenómenos puramente humanos, propios, por ejemplo, de la medicina, de la "parapsicología"..., más aún cuando según la fe de la Iglesia el acto de creer es un acto libre del hombre. En definitiva, se debe tener presente que "el milagro como tal es algo que el hombre conoce más bien cuando, en una situación de gran importancia existencial para él –es decir, en una situación en la que, aunque directamente estén en juego bienes particulares como la salud o la felicidad terrena, se expresa su anhelo del Absoluto–, percibe el sentido absoluto y la seguridad de su existencia a través de una hecho real, extraordinario y consiguientemente inesperado, que le proporciona ayuda y salvación. Si no se reconoce en un acontecimiento la dimensión dialogal que remite a la realidad trascendente, no se produce el conocimiento del milagro. Para el hombre que ve la realidad en toda su profundidad, Dios actúa en todas partes. La actuación especial de Dios se hace patente en los hechos inesperados. Cuando estos hechos adquieren un significado personal, de forma que en ellos se manifiesta la providencia divina, hablamos de "hechos providenciales". Para los no afectados, tales hechos pueden ser puro azar. En cambio, quien experimenta en ellos la salvación los interpretará, con toda razón, como signos divinos"[188].



5. *Los "signos de los tiempos": ¿nuevos signos de la Revelación y/o nuevos signos proféticos?*

La categoría *signos de los tiempos* ha aparecido como una nueva categoría teológica, especialmente a partir del Vaticano II. En efecto, se trata de una expresión que Juan XXIII usó por primera vez en la bula de convocación del Concilio Vaticano II (25.12.1961) y en el esquema de la Encíclica *Pacem in terris* (6.8.1964) y el Vaticano II la utiliza en la constitución *Gaudium et Spes* con estas palabras: "para conseguir este

187. *Curso fundamental de la fe,* 310; cf. B. Sesboüé, *Creer*, Madrid 2000, 272-284.
188. B. Weissmahr, *Fenómenos naturales y milagros,* 139.151-164.163s., donde resume su clásico, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders,* Frankfurt 1973.

fin (la misión de Jesucristo de servir y no ser servido), la Iglesia tiene el deber en todas las épocas de escrutar los signos y los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio, de tal modo que pueda responder a las cuestiones eternas y de los hombres sobre el sentido de la vida. Conviene, pues, conocer y comprender el mundo en el cual vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y su carácter frecuentemente dramático" (GS 4; de forma parecida en, 44).

De esta forma, pues, los signos de los tiempos se sitúan en el análisis de la realidad vivida como acontecimientos que tienen, en virtud de su contexto y de su perspectiva humana, una significación "profética" que sobrepasa su pura materialidad. En efecto, a partir de los diversos hechos que suceden en los hombres y en la sociedad, la lectura creyente de la realidad es capaz de discernir "el germen divino que existe en todo hombre" (GS 3) que lo convierte en abierto al Evangelio. El discernimiento de estos signos en los tiempos es una tarea eclesial según el Vaticano II ya que: "el pueblo de Dios se esfuerza en discernir cuales son los verdaderos signos de la presencia o de la voluntad de Dios" (GS 11). Se trata de una aplicación inmediata de la doctrina general del Concilio sobre la Iglesia como pueblo de Dios y será en la línea del *sensus fidei* (LG 12) donde se inscribirá el discernimiento de los signos. Aquí se pone de manifiesto toda la teología de la revisión de vida o de los hechos cotidianos promovida y practicada especialmente por los movimientos especializados de Acción Católica, con la JOC como promotora, que se ha convertido en un estilo teológico-pastoral que ha influido en múltiples realizaciones y experiencias de iglesia (parroquias, consejos pastorales, asambleas, comunidades de base, catequesis, movimientos evangelizadores, congregaciones religiosas...). Por eso, J.P. Torrell escribe: "por el célebre método en tres puntos (de los movimientos de Acción Católica), ver - juzgar - actuar, no sólo se han visto influidos militantes, sino también consiliarios y de rechazo también los teólogos. Estos últimos tuvieron la sorpresa de descubrir no solo una vida cristiana, a veces mística, sino también una teología implícita que, una vez estructurada, podía resultar maravillosa"[189].

189. *Nuevas corrientes de Teología fundamental*: Perspectivas de TF, 38; cf. R. Guelluy, *Les exigences methodologiques d'une théologie des signes de temps:* RTL 12 (1981) 415-428, y los atentos estudios de X. Quinzá Lleó, *Signa temporum. La semiótica de lo temporal en el proceso de redacción de la GS:* Miscelánea Comillas 48 (1990) 323-369; *Los signos de los tiempos como tópico teológico:* EE 65 (1990) 457-468, y *Signos de los tiempos. Panorama bibliográfico:* Miscelánea Comillas 49 (1991) 253-283.

La consideración, pues, de los signos de los tiempos como signos proféticos reveladores de la presencia nueva de Dios en el mundo forma parte de la tarea eclesial de descubrir el misterio de Dios en su realización histórica, pasada, presente y futura. Con razón observaba M.D. Chenu poco después del Vaticano II: "la expresión signos de los tiempos adquiere sentido y alcance no solo por los contextos literarios de la redacción conciliar, sino en el tejido mismo de la doctrina –y del método–, allí donde precisamente la Iglesia se define en su relación consustancial con el mundo y la historia. Se trata en verdad de una categoría "constitucional" que decide las leyes y condiciones de la evangelización desde el momento en que el cristianismo se siente comprometido en los "acontecimientos", enfrentado como está con las demandas, las esperanzas, las angustias de los hombres, sus hermanos, creyentes o increyentes"[190]. No sin razón, K. Rahner apuntaba novedosamente a una teología propia que surge de la categoría "signos de los tiempos" calificada como "cosmología eclesiológica práctica"[191].

La reflexión contemporánea sobre su lugar propio en la teología lo ha situado en la "hermenéutica de la historia", tal como puede verse en dos representantes de la teología de la liberación: Cl. Boff el cual cuestiona la validez de tal categoría abogando en cambio hacia un retorno de la teología de los histórico[192], y J.M. Hurtado, quien, a partir de un análisis detallado sobre su uso en la teología de la liberación, concluye subrayando que los "signos de los tiempos" son la "posibilidad de un encuentro profundo entre este hombre concreto de hoy y el Evangelio"[193]. En esta línea, L. González-Carvajal ha propuesto una sistematización práctica sobre este tema con tres criterios de discernimiento: el análisis sociológico del presunto signo, el análisis teológico y la referencia de los signos a sus destinatarios[194].

En el ámbito más específico de la teología fundamental, H. J. Pottmeyer los ha situado dentro de la "hermenéutica de la historia"[195].

190. *Los Signos de los tiempos* en, AA.VV., *La Iglesia del mundo de hoy II*, Madrid 1970, 278; a su vez subraya la posible ambigüedad de su uso (pp. 266-271); en el boletín, *Signos de los tiempos:* Concilium nº 25 (1967) 313-322.314, se escribe: "la insistencia en los signos de los tiempos está relacionada con la viva conciencia que tiene la Iglesia de que existe y vive dentro de un proceso histórico".

191. *Teología de la Renovación I*, Salamanca 1972, 182-187.

192. *Segni dei tempi*, Roma 1983, 177.

193. *Los signos de los tiempos como lugar teológico* (Dissert.), Münster 1979,194.

194. *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, Santander 1987.

195. *Normen, Kriterien und Strukturen der Uberlieferung*, y *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*: ²HFTh 4, 104-106, y 277.

R. Fisichella, por su parte, muestra los signos de los tiempos como la continuidad del signo en el mundo contemporáneo, por esta razón la tarea permanente de la comunidad cristiana, y de todo creyente individual, debe ser el de prestarles atención para que por su mediación sea posible percibir todo lo bueno, bello y verdadero que la presencia de Dios –y su signo por excelencia, Jesucristo– realiza aún hoy en la historia humana. A su vez ha subrayado que no debería caerse en la una inflación de su uso y mejor sería utilizarlos para hechos positivos y no negativos que constituyan historia[196].

De alguna manera, esta categoría de los "signos de los tiempos" asume elementos teológicos presentes en el clásico argumento profético, aunque en una clave más clara de teología de la historia, entendida no como adivinanza del futuro, sino captada en su sentido último, es decir, como lugar de la Revelación dada en Jesucristo y en camino hacia su realización plena en la escatología. En definitiva, para el creyente, todo acontecimiento humano tiene una dimensión significativa y profética profunda desde que Jesucristo "hombre perfecto entró en la historia del mundo" (GS 38), siendo así el "Redentor del hombre y el centro del cosmos y de la historia" (*Redemptor hominis,* nº 1).

II. Conclusión: hacia "el signo de Cristo sobre la faz de la Iglesia" (LG 15)



Como se ha observado, entre los dos concilios del Vaticano se encuentra una evolución característica de los llamados signos de la Revelación en la teología fundamental. Así, gracias al cristocentrismo y a la sacramentalidad eclesial del Vaticano II se concentra toda la Revelación en *Cristo* que "con su presencia y manifestación personal (que) lleva a la plenitud toda la revelación" (DV 4; 2), y, a su vez, en la mediación de la *Iglesia* que es su "sacramento, signo o instrumento" (LG 1)[197].

Así pues, *Cristo y la Iglesia,* aparecen como los dos grandes signos de la Revelación y, realmente, los dos únicos signos, ya que los signos

196. *La revelación,* 359-370; *Signos de los tiempos:* DTF: 1360-1368; *Signos de los tiempos:* DTE: 906s.

197. Recuerda H. de Lubac, *La Revelación I,* 273, que la no inclusión del signo Iglesia en este párrafo –como algunos habían pedido– se basó en la perspectiva de sólo tratar la manifestación de Dios y de su plan en Cristo; cf. G. Pattaro, *Credibilidad de la Revelación Cristiana*: DTI II:158-180.

de la Revelación histórica, como los milagros y los mismos signos de los tiempos sólo pueden ser discernidos en relación a Cristo y a la Iglesia. Mas todavía, podemos afirmar propiamente que existe un solo signo de la verdad de la Revelación cristiana: Cristo-en-la-Iglesia, ya que el *signo total* es el signo de Jesucristo percibido a través del signo de la Iglesia, tal como el mismo Vaticano II afirma al pedir que "brille con mayor claridad el signo de Cristo sobre la faz de la Iglesia" (LG 15). De ahí que este capítulo encuentre su prolongación en los dos siguientes titulados: "Jesucristo y el hombre: la credibilidad de Jesús de Nazaret" y "la Iglesia: la credibilidad basada en el testimonio".

III

CRISTOLOGÍA FUNDAMENTAL: JESUCRISTO Y EL HOMBRE: LA CREDIBILIDAD DE JESÚS DE NAZARET



CAPÍTULO III
Cristología fundamental: Jesucristo y el hombre: la credibilidad de Jesús de Nazaret

"el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" (GS 22)

Un capítulo clásico de la teología fundamental ha sido siempre el referente a la *demostratio christiana,* que tenía como objetivo demostrar la veracidad del cristianismo, sobre todo, la de Jesús, el Cristo, como enviado divino, de ahí el título habitual de este tratado: *De Christo Legato Divino (Sobre Cristo Legado Divino).* Los capítulos fundamentales de este tratado eran los siguientes: la existencia histórica de Jesús de Nazaret, su autotestimonio, la conciencia que tenía de él mismo y los hechos que acreditan la misión divina de Jesús, especialmente los milagros y la resurrección[1]. Estos últimos años han mostrado una amplia renovación en este campo, especialmente a partir del Concilio Vaticano II, al reencontrar en el planteamiento de la Revelación –la *Dei Verbum*– un lugar central Jesucristo, no solo como revelador –enfoque primordial del Vaticano I– sino como culmen de la revelación[2].

1. Cf. M. Nicolau, *Sacrae Theologiae Summa I,* Madrid, 1955, 281-391; F. Vizmanos, *Teología Fundamental,* Madrid 1963, 309-462; A. Lang, *Teología Fundamental I,* Madrid 1970, 169-318, y la historia en, F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit: Zur Genealogie eines Traktats,* Insbruck-Wien 1983, y G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare: Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie,* Mainz 1984.

2. Los manuales postconciliares de teología fundamental en general incluyen la Cristología como parte del tratado de Revelación, así, A. Kolping, *Fundamentatheologie II: Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes,* Münster 1974; W. Joest, *Fundamentatheologie,* [2]Stuttgart 1981, 28-72; H. Fries, *Teología Fundamental,* Barcelona 1987, 195-401; R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad,* Salamanca 1989, 243-346; *Cristología fundamental* y *Títulos cristológicos:* DTF: 226-232.237-249; *Cristología Fundamental* y *Títulos cristológicos:* DTE: 209-211.983s.; H. Waldenfels, *Teología Fundamental Con-*

Dentro de las perspectivas más actuales de la teología fundamental la Cristología llamada Fundamental ha tenido y continúa teniendo una misión decisiva puesto que su fundamentación tiene como punto clave Jesucristo, de tal manera que la Revelación cristiana no sería tal, es decir, una palabra universal y definitiva de Dios en el mundo, sin Jesús de Nazaret. Por esto, dentro de este contexto, aparece la figura de Jesucristo como "el signo" por excelencia, tal como se ha mostrado en el capítulo anterior. Con todo, la novedad de tal calificación según el Vaticano II no sólo es su comprensión como signo-mediador, sino también como signo-plenitud [DV 4]. Tal enfoque va íntimamente ligado al concepto de *"universale concretum personale"* estudiado anteriormente como categoría fundamental de la Revelación y bien sintetizado en la *Fides et ratio* así: "la encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte" [nº12][3].

Además, fiel a su perspectiva teológico-fundamental, tal Cristología debe orientarse en clave de credibilidad y con la triple articulación que comporta, según se ha desarrollado en el capítulo primero. En efecto,

textual, Salamanca 1994, 237-374; C. Izquierdo, *Teología Fundamental,* Pamplona 1998, 415-502; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der FTh,* Regensburg [2]2000, 278-362; W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler (eds.), *Traktat Offenbarung:* [2]HFTh 2: 95-197; que le dedica cinco de sus doce capítulos; H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* Darmstadt [2]1996, 54-61; por su parte R. Latourelle le da un tratamiento autónomo con su trilogía cristológica: *A Jesús el Cristo por los Evangelios (1978),* Salamanca 1982; *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo (1981),* Salamanca 1984, y *Milagros de Jesús y teología del milagro (1986),* Salamanca 1990; en cambio, no incluyen Cristología Fundamental los latinoamericanos, A. Parra, *Dar razón de nuestra esperanza. Teología Fundamental de la praxis latinoamericana,* Bogotá 1988, y J.B. Libanio, *Teologia da Revelaçao a partir da modernidade,* Sao Paolo 1992, aunque en el texto clásico de A. Bentué, *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental,* Santiago de Chile [4]1995, 140-182, la mantiene con toda razón; una perspectiva novedosa es la de T. Citrini, *La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale:* Sc Catt 103 (1975) 699-724, y *El principio "cristocentrismo" y su operatividad en la teología fundamental:* TF Perspectivas, 160-196.246-271; una perspectiva sugerente, aunque con cierta orientación "pluralista" es la de P. Schmidt-Leukel, *Demonstratio christiana* en, H. Döring/A. Kreiner/ P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie,* Freiburg 1993, 49-145, y su, *Grundkurs Fundamentaltheologie,* München 1999, 205- 224; cf. finalmente, la reflexión reciente de, J.L. Illanes, *Cristo, centro y eje de la teología fundamental* :TF. Temas, 335-369, que contrasta con el *status quaestionis* de Kl. Müller (ed.), *Fundamentaltheologie-Fluctlinien und gegenwärtige Herausforderung,* Regensburg 1998, que ignora tal capítulo en su pretendida panorámica.

3. Como tareas propias R. Fisichella indica estas cinco en, *Cristología fundamental:* DTF: 226-232; *Cristología Fundamental* DTE: 209-211: 1) la historicidad de Jesús de Nazaret; 2) la unidad del misterio pascual; 3) Jesús de Nazaret y la Iglesia; 4) el valor universal de la persona de Jesús; 5) Cristología y epistemología, como justificación del sentido de la pregunta cristológica.

se debe partir de la dimensión teológica, para adentrarse en la histórica y antropológica y así, en el contexto de este círculo hermenéutico, aparecerá la credibilidad o propuesta de sentido que ofrece la Cristología Fundamental. A partir de aquí se presentan las siguientes secciones: precede una introducción general teológico-epistemológica, para tratar después de la *memoria Iesu* sobre el acceso a Jesús de Nazaret, del *testimonium Paschae* en torno a la Resurrección de Jesucristo, y la conclusiva y más directamente antropológica, sobre el *mysterium Christi* "en el cual el hombre encuentra la plenitud" [GS 22]. Es obvio, que en todo este conjunto aparecerá muy preponderantemente la dimensión histórica, puesto que es en este ámbito donde, desde la Ilustración, se ha centrado la discusión. Por nuestra parte intentaremos tener presente las otras dos dimensiones para no perder de vista la decidida orientación teológico-fundamental de esta Cristología Fundamental, evidendentemente complementaria con la Cristología Dogmática, aunque con perfiles propios, gracias a querer ofrecerse como una propuesta de sentido y, por tanto, digna de fe y creíble.

La estructura de nuestra tractación de la Cristología Fundamental se vertebra a partir del enfoque antes esbozado y se articula de la siguiente forma:



0) punto previo (en el capítulo sobre la Revelación): *El universale concretum personale: "¿por qué un Dios hecho hombre?" [cur Deus homo?]:* es un punto decisivo que se ha tratado en el capítulo anterior y que también puede tener su espacio en la Cristología Dogmática. Dentro de la historia de la teología sobresale esta cuestión presentada por san Anselmo con su *Cur Deus homo?* que se convertirá en paradigmático: la respuesta agustiniano-anselmiana mayoritaria se referirá al aforismo de "si el hombre no hubiera perecido, el Hijo del hombre no hubiera venido" [Agustín, *Serm*, 174,2]; la respuesta divulgada por Duns Scoto muestra cómo la vocación de la criaturas es compartir la filiación divina en Cristo, ya que Dios crea el mundo "porque quiere compartir el amor" [*quia vult condiligentes*: Duns Scoto]. Además, la expresión *universale concretum personale* como categoría revelativa se aplica a Cristo como expresión de su singularidad que no está encerrada en sí misma o aislada sino que es relacional en cuanto que no suprime lo particular y concreto, sino que al contrario lo valoriza y lo lleva a la plenitud y, por esto, Jesucristo puede y debe ser confesado

también en el diálogo con las religiones y culturas como *universale concretum personale*.

A partir de este punto introductorio de claro enfoque teológico-fundamental tratado ya en el capítulo general sobre la Revelación Cristiana pero que conviene tener de nuevo presente aquí, se presentan los siguientes apartados:



A) Introducción teológico-epistemológica: se parte del dato teológico reafirmado en la DV 2, sobre Jesucristo, "mediador y plenitud" de la Revelación, afirmación que supera la presentación puramente de mediador o de solo enviado de Dios habitual en la Apologética clásica. A su vez, se pone de relieve la relación entre testimonio de fe y acontecimiento histórico en la Cristología, a partir de la clásica aporía manifestada por G.E. Lessing para el que "las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son". Para superar esta aporía se presenta la diferencia entre la historia como información y la historia como testimonio que es la propia del Nuevo Testamento y del uso propio de la teología fundamental.

B) La "Memoria de Jesús": el acceso histórico a Jesús de Nazaret: se parte de la cuestión de la historicidad de los evangelios teniendo presente su tres etapas (Jesús/discípulos/evangelistas), y se presentan las grandes etapas de la investigación sobre la búsqueda del Jesús histórico. A partir de aquí se ofrece una propuesta sobre los criterios de autenticidad para llegar así a la imagen de Jesús de Nazaret, su cronología, testimonios extracristianos y extrabíblicos, sus palabras "desconocidas" y los evangelios apócrifos. Aparecen así los once datos básicos de los Evangelios sobre la historia de Jesús de Nazaret que nos llevan al umbral de su misterio como persona percibida que "enseña con autoridad", como profeta poderoso en obras y palabras, y con un uso germinal de los títulos de Mesías, Hijo del hombre, Hijo y Señor–.

C) El "Testimonio de la Pascua": la Resurrección de Jesucristo, objeto y motivo de credibilidad: teniendo presente el estatuto epistemológico peculiar de esta cuestión se presentan las etapas

del debate sobre la fe pascual. Se describen los diversos enunciados y lenguajes de la resurrección, afontando las apariciones y el sepulcro vacío como elementos clásicos. A partir de aquí, se describen los horizontes de comprensión tanto previos como actuales, así coma la perspectiva eclesiológica propia de la Resurrección. Finalmente, se ofrecen los elementos de síntesis para la credibilidad a partir del testimonio pascual y del discernimineto de su realidad histórica y se concluye con un decálogo final, completado con una guía de lectura del texto emblemático de Emaús dirigido también el creyente de hoy.

D) El "Misterio de Cristo": "en el cual se esclarece el misterio del hombre"(GS 22): siguiendo esta perspectiva conciliar se pone de relieve la síntesis cristológico-antropológica de la GS y se presentan apuntes para una Cristología filosófica o acceso filosófico a Cristo para concluir con una perspectiva en clave antropológica de correlación entre Jesucristo y la condición humana.

A. INTRODUCCIÓN TEOLÓGICO-EPISTEMOLÓGICA

I. "Jesucristo, mediador y plenitud de la Revelación" [DV 2]





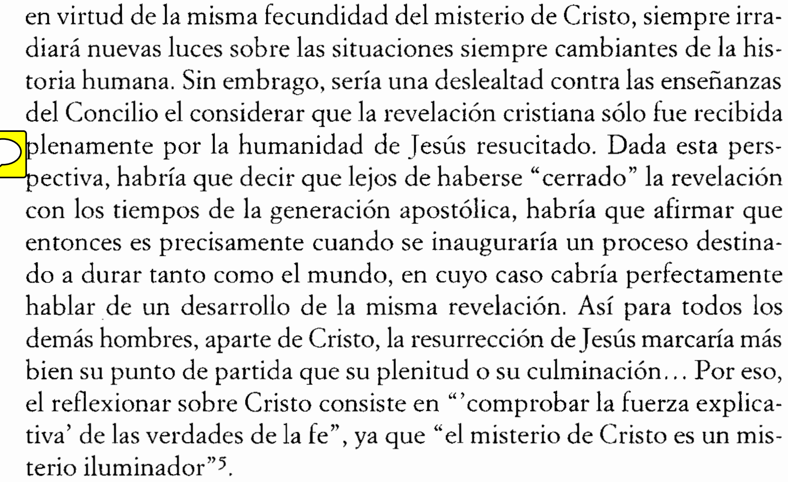
El punto de partida teológico lo da la misma DV cuando afirma: "la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite la revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación" [*mediator simul et plenitudo totius revelationis:* nº 2]. Nótese que las citas bíblicas puestas al texto son manifestativas de su comprensión (Mt 11,27; Jn 1,14.17; 14,6; 17,1-3; 2 Cor 3,16; 4,6; Ef 1,3-14), puesto que dan peso de forma relevante al motivo de la plenitud del cual está dotado Cristo y que así le consiente ser mediador. Tal plenitud se funda en la Encarnación (Jn 1,14) y es plenitud de verdad y de gracia (Jn 1,17), por lo que Jesús puede decir que es camino, verdad y vida (Jn 14,6). Por otro lado, la distinción entre mediación y plenitud puede encontrarse en dos otros textos (Jn 17,1-3; Mt 11,27), puesto que el Hijo es glorificado por el Padre y lo glorifica a su vez, recibiendo el poder sobre todo ser humano, que el Hijo lo ejercita comunicando la vida eterna y dando a conocer al Padre y a sí mismo como su enviado. En esta línea aparecen los textos paulinos citados que releen toda la historia de la salvación como despliegue del "misterio" de la voluntad de Dios que el "Hijo amado" da a "conocer" y "realiza".

El sentido, pues, de este texto está impregnado de lenguaje bíblico pero se orienta para realizar una síntesis teológica situando en el mismo plano el concepto de "plenitud de toda la revelación" que se debe atribuir a Cristo, con el de la "mediación", también de raíz bíblica. Por eso H. de Lubac afirma que se trata de una "concentración cristológica", ya que "la Palabra por excelencia, por definición, es Cristo. Él es la Palabra sustancial", ya que "Cristo es, a la vez, el Mensajero y el contenido del Mensaje, el revelador y la verdad revelada: el revelador "al" que hay que creer, y la Verdad personal revelada "en la que" hay que creer... En eso consiste precisamente la originalidad fundamental de la religión cristiana. Entre todas las religiones que se proclaman reveladas, sin exceptuar al judaísmo, el cristianismo es la única cuya revelación, al mismo tiempo que desborda la historia por la riqueza trascendental de su contenido, se encarna en una persona que, no contenta con transmitir una doctrina, se presenta a sí misma como la Verdad y como la Justicia vivientes... Pero esta concentración cristológica no se reduce a un puro cristocentrismo; y mucho menos aún mero 'cristonomismo'"[4], precisamente en razón de la relación de Cristo y de su revelación al Padre.

Esta calificación de Jesús como plenitud se desarrolla en DV 4 así: "Jesucristo, Palabra hecha carne, 'hombre enviado a los hombres', habla las palabras de Dios (Jn 3,34) y consuma la obra de la salvación [*opus salutare consumat*] que el Padre le encargó (cf. Jn 5,36; 17,4). Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14,9); Él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, lleva a plenitud toda la revelación [*complendo perficit*] y confirma con el testimonio divino que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y para hacernos resucitar a la vida eterna" [DV 4].

Nótese como este texto explicita qué significa la plenitud que es Jesucristo. En efecto, Él "consuma la obra de la salvación" y "lleva a plenitud la revelación" y de ahí se sigue que la historia de la revelación concluyó con Cristo, tal como confirma el mismo texto conciliar ya que "no hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor" (cf. 1 Tim 6,14; Tit 2,13). Ahora bien "el carácter definitivo de la economía cristiana está tan lejos de ser incompatible con el desarrollo, que hasta lo supone y exige, pues

4. B.-D. Dupuy (ed.), *La Revelación divina I*, Madrid 1970, 209s.211.213.



en virtud de la misma fecundidad del misterio de Cristo, siempre irradiará nuevas luces sobre las situaciones siempre cambiantes de la historia humana. Sin embrago, sería una deslealtad contra las enseñanzas del Concilio el considerar que la revelación cristiana sólo fue recibida plenamente por la humanidad de Jesús resucitado. Dada esta perspectiva, habría que decir que lejos de haberse "cerrado" la revelación con los tiempos de la generación apostólica, habría que afirmar que entonces es precisamente cuando se inauguraría un proceso destinado a durar tanto como el mundo, en cuyo caso cabría perfectamente hablar de un desarrollo de la misma revelación. Así para todos los demás hombres, aparte de Cristo, la resurrección de Jesús marcaría más bien su punto de partida que su plenitud o su culminación... Por eso, el reflexionar sobre Cristo consiste en "'comprobar la fuerza explicativa' de las verdades de la fe", ya que "el misterio de Cristo es un misterio iluminador"[5].

La realización de tal plenitud por parte de Jesucristo surge de la Encarnación por la cual como Palabra de Dios se ha hecho carne en la historia, y, por esto, lleva en sí la universalidad de Dios y la universalidad de la humanidad, siendo su concreción. Es aquí donde radica la comprensión de la Iglesia sobre el misterio de Jesucristo, que en el concilio de Calcedonia encontró su expresión dogmática más elaborada [DH 301s.]. En efecto, Jesucristo no es ni una idea o concepto genérico, ni un individuo simplemente particular, sino el "Verbo encarnado", es decir, el Dios hecho experiencia humana en la historia de Jesús de Nazaret que como un sólo Señor es verdadero Dios y verdadero hombre es el máximo "universale concretum personale"[6].

II. Testimonio de fe y acontecimiento histórico en la Cristología

Cuando Pedro en su primer discurso, según Hech 2,32, afirma: "a este Jesús Dios lo ha resucitado, y de ello somos testigos todos nosotros", propone un testimonio realizado *en la fe* sobre un acontecimiento acaecido *en la historia*. De este modo se percibe la estructura original

5. H. de Lubac, *La Revelación*, 279.281; cf. la síntesis reciente y actualizada de M. Crociata, *"Mediator simul et plenitudo totius revelationis" (DV 2)* en, M. Crociata (ed.), *Gesú Cristo e l'unicità della mediazione,* Milano 2000, 243-284.

6. Cf. el útil elenco de textos recogidos en, F.-J. Niemann, *Jesus der Offenbarer I-II [Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie nº 5],* Graz 1990.

de la fe, que articula en un acto único la doble relación con la historia y con la fe, situación que la reflexión teológica no puede separar sino que debe analizar en el interior del círculo hermenéutico que las dos generan gracias al cual una no puede ser pensada sin la otra. De hecho, precisamente los evangelios se presentan como una historia, y, aunque de otra forma, también los Credos cristianos tienen una estructura narrativa de tal forma que lo que se confiesa de Cristo como Señor concierne ineludiblemente a Jesús de Nazaret. Por esta razón aparece la solidaridad indescifrable entre la fe y la historia, y la pregunta correlativa que se plantea es cómo tal testimonio de fe y tal narración histórica se articulan mutuamente.

Ahora bien, se debe tener presente que al ser Jesús verdaderamente hombre encarnado en nuestra historia, su persona debe poder ser accesible a un proceso propiamente histórico. Y a su vez, siendo verdaderamente Dios, Jesús no puede ser percibido como tal sino es por la fe, puesto que su divinidad no puede ser fruto de una conclusión científica, ya que ningún dato de la historia puede proporcionar la prueba o demostración de la intervención de Dios que se sitúa en otro orden. Por esta razón, el criterio cristológico del Concilio de Calcedonia –"una sola persona en dos naturalezas" [cf. DH 301s.]– sirve de principio teológico director para articular la fe atestiguada con la historia narrada, sin comportar ni confusión ni separación en un claro "círculo hermenéutico". Y todo esto ya que la fe comporta un ver y un conocer, y, a su vez, la historia exige de sí misma un retorno constante a la realidad que la sobrepasa y a la referencia y sentido último que la funda[7].

Este círculo hermenéutico que se aplica a la persona de Jesús confesada como Cristo vale también, analógicamente, para la reflexión teológica y exegética cuando analiza el círculo hermenéutico a propósito de Jesús, especialmente en el caso de la Cristología Fundamental. En efecto, siendo una reflexión creyente, ésta no puede honestamente poner entre paréntesis su pre-comprensión de fe cristológica en el estudio mismo de la historia de Jesús. Esto quiere decir que su fe, al igual que la no fe, o el agnosticismo, intervendrá en el campo de las pre-comprensiones puestas en acción en el estudio de los datos. Por esto, no debe sorprender que la reflexión teológica y exegética creyente conduzca a conclusiones a las cuales no llegará un historiador agnóstico;

7. Cf. las luminosas reflexiones de W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Salamanca 1976, 63-73 ("La cuestión sobre la salvación en un mundo que se ha hecho histórico").

lo que cuenta es que este último no pueda decir que tales conclusiones son formalmente contradecidas por los datos de la historia y es esta la línea en que ofrecemos los diversos puntos de investigación sobre el Jesús de la historia y sobre la Resurrección[8].



En definitiva, toda esta cuestión suscita una cuestión decisiva para la reflexión teológica que se plantea de la siguiente forma: ¿cómo se puede llegar a captar a través de la historia la pretensión incondicionada y absoluta que es Jesús de Nazaret? Para responderla conviene distinguir entre la "historia" entendida como "información" (los "bruta facta" o "hechos en bruto"), y la "historia" percibida como "testimonio" (es decir, en cuanto el narrador se autoimplica). En efecto, es en este último, el testimonio, donde se encuentra de nuevo presente la realidad de un acontecimiento pasado, del cual tenemos "información" histórica, así como el mismo valor de una verdad formulada precedentemente. Por esto, el testimonio se convierte en categoría ontológica fundamental para la realidad históricamente mediada y, por esto, es un significativo acto hermenéutico. En efecto, en el testimonio la realidad atestiguada se hace presente en la medida en que se cumplan dos condiciones: que el mismo testimonio transparente la realidad que atestigua y que, a su vez, tal testimonio consiga interpelar efectivamente sus destinatarios. Por esto el testimonio –la historia como testimonio– es presencia de un pasado –la historia como información– en dos direcciones: primero, por su referencia al *de-donde* surge tal "información", y, segundo, por su orientación al *hacia-donde* se dirige. El paso, pues, de la historia-información a la historia-testimonio viene dado por su capacidad de auto-implicación en una narración que es percibida con sentido, ya que da razón de su origen y de su finalidad[9].

A partir de estos puntos de reflexión se puede comprender la aporía ya apuntada anteriormente del "terrible foso profundo (*grastige breite Graben*) que no puedo saltármelo" de G.E. Lessing, puesto que él había entendido los "testimonios" en el sentido de puras "informaciones" al afirmar que "las verdades históricas (*Geschichtswahrheiten*), como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verda-

8. Cf. B. Sesboüé, *La question du Jésus Historique au regard de la foi* en, D. Margerat (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme,* Genève 1998, 503-513.512, resumido en su, *La articulación de la historia y de la fe: Creer,* Paris 2000, 308-310.

9. Cf. P. Ricoeur, *La hermenéutica del testimonio* en, P. Ricoeur, *Fe y filosofía,* Buenos Aires 1994, 125-157, y H. Verweyen, *Sulla credibilità del cristianesimo:* Sc Catt 125 (1997) 517-538.

des de razón (*Vernunftwahrheiten*). como necesarias que son"[10]. Y éste es también el riesgo de la "búsqueda del Jesús histórico" en sus diversas etapas que se aproxima más a la "información" que al "testimonio" propio del Nuevo Testamento. Tal planteamiento, con todo, no debe anular el vivo interés por esta búsqueda y por sus avatares en la investigación reciente, corriendo el riesgo de quedar en un nuevo fideismo. Tan sólo debe ser consciente que, para el creyente, la investigación sobre el Jesús de la historia es la búsqueda que a partir del "testimonio" del Nuevo Testamento pone de relieve las "informaciones históricas" que incluye en su interior y así puede mostrar que la decisión cristiana de creer en Jesucristo es una "propuesta sensata" –ni constringente, ni demostrativa, pero sí "creíble y plausible"– enraizada en la historia concreta de la persona de Jesús de Nazaret[11].





B. LA "MEMORIA DE JESÚS" *[MEMORIA IESU]*: EL ACCESO HISTÓRICO A JESÚS DE NAZARET

En este primer apartado nos centramos en el acceso histórico a Jesús de Nazaret. Dado que los Evangelios son los documentos básicos para nuestro conocimiento histórico de Jesús, trataremos sucintamente de su historicidad, a partir de las tres fases de composición indicadas por el Vaticano II (DV nº 19). Esto nos introducirá, como segundo apartado, en los llamados criterios de autenticidad que han marcado decisivamente las investigaciones sobre este tema, especialmente en el ámbito de la hermenéutica bíblica relacionada con la teología fundamental. Estos dos primeros puntos nos sitúan ya en una aproximación más concreta a nuestro tema, a partir de este análisis histórico-hermenéutico.

Con el tercer apartado llegamos al centro de este apartado "hacia una imagen de Jesús de Nazaret" con tres pasos: el *primero,* directa-

10. *Sobre la demostración en espíritu y fuerza* (1777) en, G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos,* Barcelona ²1990, 482s. y A. Rizzacasa, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?,* Cinisello Balsano 1996.

11. Con razón comenta el historiador H.-I. Marrou "el acto de fe histórica no debe ser arbitrario, sino que supone unos *praeambula fidei* racionales; este esfuerzo (de comprensión de los documentos históricos) conduce al fin y a la postre a un juicio de credibilidad, un juicio fundado en la razón. El historiador concienzudo se guardará siempre de incurrir en el error que la teología católica llama "fideismo", esa tendencia a menoscabar o a negar el papel de la razón, condición necesaria, pero no suficiente: una vez reconocido que la fe no es arbitraria", *El conocimiento histórico(1954),* Barcelona 1999, 111s.

mente orientado a poner de relieve los datos fundamentales que nos ofrecen los Evangelios sobre Jesús de Nazaret; el *segundo paso* querrá llegar al mismo umbral de la persona de Jesús, preguntándose sobre su misterio. De esta forma retomamos la globalidad del acceso histórico a Jesús con unas conclusiones que nos orientan y son ya umbral de la Cristología Dogmática. Dada la significatividad central de la Resurrección, el apartado siguiente profundizará sobre él, complementando diversos aspectos aquí ya esbozados[12].

I. LA "HISTORICIDAD" DE LOS EVANGELIOS

La cuestión de la historicidad de los Evangelios es relativamente reciente. Fue en el siglo XVIII, en el contexto de la Ilustración, donde se planteó por primera vez de modo sistemático este problema, tal como la mayoría de los problemas que provocaron el nacimiento de la Teología Fundamental como disciplina. No repetiremos aquí la historia de esta cuestión actualmente bien sistematizada en los manuales de introducción a los Evangelios[13]. Tan solo recordaremos por su notable valor teológico el planteamiento que surge a partir del Concilio Vaticano II, (*Dei Verbum*) y de la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica "Sobre la verdad histórica de los evangelios", con las palabras iniciales *Sancta Mater Ecclesia,* de 21 de abril de 1964[14].

La *Dei Verbum,* recogiendo y sintetizando la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica, en su número 19 habla de la índole histórica de los evangelios y afirma "la santa Madre Iglesia, firme y constantemente, ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar [*quorum historicitatem*

12. Cf. la completísima bibliografía sobre esta cuestión con más de diez mil referencias en, W.E. Mills, *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels,* Leiden 1998, 959pp.

13. Cf. las atentas síntesis recientes de R. Aguirre, *Origen y naturaleza de los Evangelios sinópticos* en, R. Aguirre/A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* Estella ²1994, 13-92; R.E. Brown, *The Three Stages of Gospel Formation: An Introduction to the New Testament,* New York, 1997, 107-111, y el clásico X. Léon-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1966.

14. Sobre la *Dei Verbum* nº19, cf. J.R. Scheifler, *Los Evangelios* en, L. Alonso Schöckel/A.M. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución "Dei Verbum"*, Bilbao ²1991, 497-557; sobre la *Sancta Mater Ecclesia* [DH 3999], cf. los comentarios de J. Caba, *De los evangelios a Jesús,* Madrid 1971, 66-79; J.A. Fitzmyer, *Catecismo Cristológico*, Salamanca ³1997, 113-153, y su historia e influencia en la DV en, R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio,* Bologna 1998, 275-282.

incunctanter affirmat], narran fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación". Obsérvese que el texto conciliar evita sistemáticamente las expresiones "historia" e "históricamente", por la posible ambigüedad de estos términos en la actualidad. Solo al final la comisión doctrinal del Concilio Vaticano II introdujo el adjetivo "historicidad" con esta justificación: "ha parecido preferible *afirmar la forma concreta de los hechos o acontecimientos*, añadiendo la frase sobre la *historicidad* (*historicitatem)* que no está expuesta a ambigüedades"[15].



De forma parecida la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica usa tan solo una vez, fuera del título, la expresión *veritas historica*, en sentido indirecto: "otros parten de una falsa noción de la fe, como si la fe no tuviera que ver con la verdad histórica; más aún, como si no pudiera conciliarse con ella"[16]. En definitiva, el Vaticano II reafirma la "historicidad de los Evangelios" con finalidad "salvífica" (DV 19), en coherencia con la definición de "verdad salvadora" que comporta la inspiración bíblica afirmada anteriormente con esta formulación: "los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para nuestra salvación" [*nostrae salutis causa*](DV 11). ¿Cuál es pues, el aporte de la *Dei Verbum* y de la *Instrucción* de la Pontificia Comisión Bíblica? He aquí en síntesis las tres fases que proponen ambos documentos:

1. *Jesús*

La *Instrucción* alude a la elección de los apóstoles que le siguieron desde el principio y fueron testigos de su doctrina, así como al sentido de acomodación de Jesús al exponer su doctrina a los métodos de exposición de aquella época. El *texto conciliar* de la DV 19 insinúa tan sólo esta primera fase afirmando el sentido de fidelidad de los evangelios al transmitir lo que Jesús hizo y enseñó de esta forma: "la santa madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar

15. Que además añade: "hoy muchos usan la palabra historia con sentido mucho más amplio, p.e., aplicándola aún a cosas *supramundanas* captadas *por la fe*. La palabra *historia* podría traducirse por *Geschichte* o bien por *Histoire*", J. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina*, Castellón de la Plana 1966, 135s.; texto latino en, F. Gil, *Synopsis DV*, Vaticano 1993, 132-139.133.

16. Observa agudamente Fitzmyer en, *Catecismo cristológico*, 121: "la Comisión bíblica estaba mucho más interesada, evidentemente, en trazar a grandes rasgos el *carácter* de la verdad de los evangelios que en reafirmar que los evangelios son 'históricos'"; cf. la síntesis de P. Grelot, *Los Evangelios y la historia,* Barcelona 1987, 27-72.

[*quorum historicitatem incunctanter affirmat*], narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó [*fecit et docuit*] realmente hasta el día de la Ascensión (Hech 1,1-2)".

2. *Los Apóstoles*

Esta segunda fase, resumida en el *texto conciliar* y ampliada en la *Instrucción,* presenta a los apóstoles "que comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos [*quae dixerat et fecerat*] con la mayor comprensión [*pleniore intelligentia*] que les daban la resurrección gloriosa de Cristo (cf. Jn 14,26; 16,13) y la enseñanza del Espíritu de verdad (Jn 2,22; 12,16; cf. 14,26; 16,12s.; 7,39)". Así pues, la exposición fiel de las acciones y las palabras de Jesús transmitidas por los apóstoles y los discípulos se reproduce a partir de la "fe pascual", es decir, con una mayor (un *plus* de) inteligencia y una comprensión *nueva,* tal como recuerda Juan: "sus discípulos no creían en él desde el principio pero cuando Jesús fue glorificado, se acordaron que esto había sido escrito referente a él" (Jn 12, 16; 2,22...).

3. *Los Evangelistas*

Los dos documentos insisten con particular interés en la redacción por parte de los evangelistas. Es clara la voluntad de complementar el método de la historia de las formas, que pone de relieve el *Sitz im Leben* –la situación vital– en el que se plasmaron las diversas unidades o formas literarias, con el método de la historia de la redacción, que subrayan las características finales del texto tal como lo tenemos. Ambos documentos hablan de cinco aspectos de la labor redaccional, la *Instrucción* extensamente y la *Dei Verbum* más brevemente: 1) labor de selección ("escogiendo datos"); 2) labor de síntesis ("reduciéndolos a síntesis"); 3) labor de adaptación ("adaptándolos"); 4) todo en forma de proclamación ("conservando el estilo de proclamación"); 5) en orden a conocer la "verdad" de lo que enseñaban ("transmitieron 'datos verdaderos y sinceros sobre Jesús'" *–vera et sincera de Iesu–*). Nótese que esta última y matizada formulación no se puede equiparar sin más con la verdad histórica, ya que el Concilio rechazó significativamente añadir al *vera et sincera de Iesu* las palabras *historica et non ficta* por la ambigüedad que suponían estas últimas[17].

17. Cf. F. Gil, *Synopsis DV*, 136s.; según J.A. Fitzmyer, *Catecismo*, 137s. esta expresión es un signo de la crítica a la actitud fundamentalista en la interpretación católica de los evangelios.

Conclusión

En definitiva, la DV 19 aporta una referencia decisiva a la "historicidad" que debe entenderse en el sentido bíblico y patrístico, ya que expresa la íntima relación entre el evangelio como revelación y la "economía de la salvación" a través de acontecimientos de la historia. Se determina así el "objeto formal" –su historicidad– de las enseñanzas transmitidas por la Biblia a la luz del capítulo sobre la transmisión de la Revelación que habla de los textos "diversamente (*vario modo*) históricos" [DV 12]. Así pues, el género literario "evangelio" es histórico según formas y modos diversos, por esto el Vaticano II recuerda que los Evangelios están arraigados en la historia real, tanto la de Jesús durante su vida terrena, como la de la iglesia primitiva[18].





II. La investigación histórica sobre Jesús de Nazaret: las tres etapas[19]

1. *La primera etapa o investigación: la Old (First) Quest (1778-1906): la oposición entre el Jesús histórico y el dogma cristológico*

Esta etapa la "antigua" (*Old*), o "primera" (*First*) "búsqueda" (*Quest*), se inicia convencionalmente con la publicación póstuma por parte de G.E. Lessing del séptimo fragmento de H.S. Reimarus (1694-1768) titulado "Sobre la finalidad de Jesús y de sus discípulos" [*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger:* 1778], donde defiende la religión racional contra la fe eclesiástica. Esta primera búsqueda produjo durante doscientos años una larga serie de "Vidas de Jesús", de entre las cuales sobresalen algunas más conocidas, ya sea por su opción hipercrítica [D.F. Strauss: 1835ss. con su Jesús "mítico"], ya sea por su belleza literaria

18. Cf. P. Grelot, *Los Evangelios y la historia,* Barcelona 1987, 64-70.

19. La bibliografía sobre esta cuestión es muy amplia, cf., entre otros, nuestro antiguo balance, *A la recerca del Jesús històric:* Analecta Sacra Tarraconensia 44 (1971) 297-328, y ya de etapa reciente, cf. W.G. Kümmel, *Dreissig Jahre Jesusforschung (1950-1980),* Königstein 1985, con su continuación anual en, *Theologische Rundschau* a partir del 1988; B. Chilton/C.A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus,* Leiden 1994; C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries,* Leiden 1995; C.A. Evans, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography,* Leiden ²1996; R.E. Brown, *Introduction to the New Testament,* New York 1997, 817-830; S. Freyne, *La investigación acerca del Jesús histórico:* Concilium nº 269 (1997) 57-73; J. Peláez, *Un largo viaje hacia el Jesús de la historia* en, J.J. Tamayo (ed.), *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret,* Estella 1999, 57-123.

[E. Renan: 1863, con su Jesús "romántico"][20] o ya sea por su novedad interpretativa [W. Wrede: 1901, con su teoría del secreto mesiánico], aunque todas igualmente movidas por un cierto prejuicio iluminista y por un intento antidogmático.

Esta primera etapa concluye con la publicación en 1906 de la importante obra histórica de A. Schweitzer, *De Reimarus a Wrede. Investigación sobre la vida de Jesús*[21] donde muestra como cada una de las imágenes liberales surgidas en las diferentes "Vidas de Jesús" reflejan exactamente la estructura de la personalidad que su autor consideraba como ideal ético, por esto concluye con esta dura constatación: "esta investigación (de Reimarus a Wrede) salió de casa para hallar al Jesús histórico. Y pensaba que lo podía encontrar tal como es..., pero Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y regresó a la suya"[22]. Por esto, el mismo Schweitzer en la frase final de su libro concluye significativamente que, a pesar de todas las investigaciones examinadas, Jesús sigue siendo un desconocido e innominado pero que continua ofreciendo la invitación evangélica: "Tú, ¡sígueme!".

Esta etapa, conocida posteriormente *Old Quest,* nos ofrece una serie de intuiciones que restaron vivas en las sucesivas búsquedas tales como la metodología histórico-crítica, enriquecida posteriormente con la aportación de otros métodos tales como la *Formgeschichte* y la *Redaktionsgeschichte,* es decir, de los estudios sobre la historia crítica de las "formas" literarias y de su "redacción" final. Es importante además la ambientación judía de la figura histórica de Jesús, aunque se cae en una cierta puesta en paréntesis y "suspensión" de la dogmática cristológica ya que era considerada "positivista".

2. *La No Quest (1921-1953): la gran distancia entre la Iglesia y el Jesús histórico*

Esta etapa comienza con la magna obra de R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (1921) y se cierra con la famosa conferencia de

20. Cf. E. Renan, *Vida de Jesús,* México 1967, 277, que concluye significativamente así: "nadie sobrepujará a Jesús. Su culto se rejuvenecerá incesantemente; su leyenda provocará lágrimas sin cuento; su martirio enternecerá los mejores corazones, y todos los siglos proclamarán que entre los hijos de los hombres no ha nacido ninguno que puede comparársele".

21. La primera parte (hasta el cap. XVII) está traducida en, *Investigación sobre la vida de Jesús,* Valencia 1990, con el prefacio de la sexta edición de 1950, obra de J.M. Robinson.

22. *Gheschichte der Leben-Jesu-Forschung,* 1913, 631s., texto traducido y citado por J. Jeremias, *Abba,* Salamanca 1981, 211

su discípulo E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico* (1953)[23], donde relanza su búsqueda. La negación de la búsqueda por parte de Bultmann queda expresada claramente así: "la predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento y no constituye una parte de ésta... la fe cristiana comienza a existir en el momento en el que existe un kerygma... Esto comenzó a suceder por primera vez en el kerygma de la primitiva comunidad, no ya en la predicación del Jesús histórico, aún cuando la comunidad haya introducido en la relación sobre la predicación de Jesús, con frecuencia, motivos de su propio kerygma"[24]. Esto conllevó, por ejemplo, una serie de "Vidas de Jesús" o estudios evangélicos "minimalistas" tales como los franceses M. Goguel (1932) y A. Loisy (1933), los anglicanos T.W. Manson (1931), R.H. Lightfoot (1935/1950), V. Taylor (1950) y R.H. Fuller (1954), y, sobre todo, de los luteranos alemanes A. Schlatter (1921), K. L. Schmidt (1929), A. Deissmann (1930), M. Dibelius (1939)... influyendo largamente en el gran diccionario teológico del Nuevo Testamento (el magno *TWNT* I-IX), iniciado en 1933 y convertido ya en obra clásica[25].

La orientación de esta etapa, pues, se opone a la anterior porque cierra la vía al Jesús histórico, dada la imposibilidad en colmar la distancia entre la predicación de la Iglesia primitiva y la historia de Jesús y, a su vez, abre una fecunda vía al Cristo de la fe, según la clásica tradición luterana del "Christus pro nobis". Por esto, lo que interesa es "lo qué y el cómo" nos afecta Cristo (los famosos *Was und Wie* inspirados en Heidegger), cuya respuesta conocemos por la comunidad primitiva, y, en cambio, no interesa el hecho histórico mismo de Jesús (el *Dass* o "el hecho de que" tratamos) ya que carece de importancia para la fe. En efecto, para Bultmann los evangelios sinópticos son un conjunto creado por la comunidad primitiva para sus necesidades kerygmáticas y prácticas, por esto dicen tan poco del Jesús histórico. Éste viene configurado como un profeta escatológico que predica el inminente Reino de Dios, que vive en ambiente hebreo y en contraste con él y muere. Por esto, el kerygma de la Iglesia primitiva está en discontinuidad histórico-teológica con el Jesús de la historia.

23. Cf. R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica (1921/21931),* Salamanca 2000, con un epílogo de G. Theissen de la edición original alemana, [10]1995; E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico* (1954) en, *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978, 159-190.

24. *Teología del Nuevo Testamento (1958),* Salamanca 1980, 40; también de forma similar en el prólogo de su previo, *Jesús (1926),* Buenos Aires 1968, 9-17.14, donde afirma que "en el presente libro no se hace referencia a la doctrina de Jesús o a los pensamientos de Jesús".

25. R. Kittel (ed.), *TWNT 1-9*, Stuttgart 1933-1967; existe traducción inglesa, Grand Rapids 1964-1976, e italiana, Brescia 1967-1988.

La magna obra de R. Bultmann y de su escuela permanece como un clásico, entre otras cosas, por el preciso estudio de las formas literarias evangélicas previas a la redacción final; por la colocación del Jesús histórico en el mundo hebreo; por la crítica a la *Old Quest* romántica de la "Vidas de Jesús" que no son objeto de fe y, finalmente, por la adquisición de que los evangelios no son fuentes neutrales ya que fueron escritos a la luz de la fe pascual. En cambio, son problemáticas sus críticas radicales al valor histórico de los evangelios, la atomización excesiva del material evangélico con un concepción abstracta del "Sitz im Leben", así como la afirmación de la discontinuidad absoluta de Jesús con la comunidad cristiana primitiva, todo ello enraizado en su básico escepticismo histórico fruto de la tesis luterana de la fe sin ningún fundamento histórico, anclada en el fideismo.

3. *La segunda etapa o New Quest (1953-1985): la renovada continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de Kerygma*




Con E. Käsemann, discípulo de R. Bultmann, y su conferencia de 1953 da inicio "la nueva búsqueda de Jesús" –*Die Neue Jesus-Frage*–, conocida poco después por la expresión inglesa *New Quest,* que quiere responder al por qué fueron escritos los evangelios si lo importante, según Bultmann, sería sólo el kerygma, es decir, el Cristo de la fe. En efecto, los evangelios aunque no sean historia crítica en sentido moderno, son una memoria del Jesús terreno y, por esta razón, se convierten en significativos para mostrar la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

Para esto Käsemann opera con la doble palabra alemana que traduce historia: como *Historie*, para describir los hechos en bruto, como "crónica e información", y como *Geschichte*, que se puede traducir como "acontecimiento", y que subraya la capacidad significativa de la historia como "testimonio que acontece". En este marco escribe: "la historia [*Historie* = información] es una historia [*Geschichte* = testimonio que acontece] fijada, cuya significación histórica [*Geschichte*] no se ha revelado del todo todavía. Al contrario, la transmisión de los *bruta facta* (= información) puede ser precisamente un obstáculo para una comprensión auténtica... En lenguaje teológico diríamos que solamente en la decisión de la fe o de la incredulidad es donde la historia

[*Geschichte*] fijada en la historia [*Historie*] de Jesús puede convertirse de nuevo en historia [*Geschichte*]"[26].

En este línea de situará otro importante autor, aunque menos próximo a Bultmann, como J. Jeremias, que en 1960 prolonga la propuesta de Käsemann al afirmar que "el esfuerzo por llegar al Jesús histórico y a su mensaje no es una tarea marginal... es la tarea principal de la investigación acerca del Nuevo Testamento.. tenemos que volver al Jesús histórico y a su predicación... y el kerygma que está remitiendo sin cesar a algo que está por encima de él, lo exige también" y como resultado máximo de tal búsqueda presenta la "singularísima pretensión (*Anspruch*) de majestad" de Jesús[27].

Ambos autores proponen como eje el criterio de desemejanza como camino específico de esta *New Quest*. Käsemann programáticamente lo presenta así: "en cierto modo no tenemos suelo seguro bajo nuestros pies más que en un solo caso: cuando una tradición, por motivos de cualquier género, no puede deducirse del judaísmo ni atribuirse a la cristiandad primitiva, y especialmente, cuando el judeo-cristianismo ha templado como demasiado atrevida o ha remodelado la tradición que había recibido"[28]. En esta línea J. Jeremias subraya el carácter único de Jesús que no había acontecido jamás y aunque "tenemos montones de paralelos y analogías en la historia de la religiones, sin embrago cuanto más analogías amontonamos, tanto más claramente resalta: el mensaje de Jesús carece de analogía"[29].

Esta nueva etapa, que asume muchos elementos de la anterior, fue tipificada como *New Quest* por J.M. Robinson en 1959 que la describe con estos puntos relevantes: en primer lugar, se trata de una búsqueda de la "sección histórica" del *kerygma*, ya que se observa que "dentro del esquema general del *kerygma* se incluyó, aunque breve, a los hechos históricos de la vida de Jesús"[30]; en segundo lugar, se constata una ampliación y nueva confianza en los evangelios y en nuevas fuentes, aún manteniendo una fuerte inclinación al "minimalismo histórico" como puede verse ya en la primera y emblemática "Vida de Jesús" de G. Bornkamm[31], pasando por la magna de E. Stauffer[32]; la basada en los criterios de N. Perrin[33]; la antropológica de H. Braun[34]; las judías de G. Vermes[35] y D. Flusser[36]; las católicas de E. Schillebeeckx[37], W. Kasper[38], J.I. González Faus[39] y J. Sobrino[40]; los amplios balances dirigidos por H. Ristow/K. Matthiae[41], considerado clásico dentro de esta investigación, K. McArthur[42], y J. Dupont[43]..., además de los diversos estudios particularizados, por ejemplo, de J. Jeremias, H. Conzelmann, I. H. Marshall, X. Léon-Dufour, R. Latourelle, W. G. Kümmel, R. Schnackenburg....

En tercer y último lugar, continúa J.M. Robinson, la *New Quest* parte de un nuevo concepto de la historia y de la biografía, ya no basado en la metodología de la ciencias naturales sino en la nueva concepción de la historiografía. En este sentido recuerda a W. Dilthey (1833-1911) el cual subrayaba la significativa diferencia entre la historia que trata de personas y comporta una experiencia (*Erlebnis*), y las ciencias naturales que tratan generalizaciones abstractas y exigen tan sólo comprensión (*begreifen*)[44]. A su vez, recuerda la distinción "alemana" entre

26. E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico: Ensayos exegéticos,* 167, cf. su posterior, *Die neue Jesus-Frage* en, J. Dupont, *Jésus aux origines de la Christologie,* Louvain ²1989, 47-57.55, donde subraya la importancia de esta nueva búsqueda fundándose en que Jesús "vere Deus" es a su vez "vere homo".

27. J. Jeremias, *El problema del Jesús histórico (1960)* en, *Abba,* Salamanca 1981, 199-214.212.205.207.211.

28. *Ensayos exegéticos,* 179.

29. *Abba,* 211.

30. C.H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos* (1936), Madrid 1974, 35, estudio emblemático que subraya la importancia de la "sección histórica" del *kerygma*.

31. *Jesús de Nazaret (1956),* Salamanca 1982, convertida en la "vida" clásica de esta etapa.

32. *Jesus: Gestalt und Geschichte,* Bern 1957.

33. *Rediscovering the Theaching of Jesus,* London 1967.

34. *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo(1969),* Salamanca 1975, con prólogo de X. Pikaza, 9-30.

35. *Jesús el judío (1973),* Barcelona 1977,

36. *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Hamburg 1968.

37. *Jesús. La Historia de un Viviente (1974),* Madrid 1981.

38. *Jesús, el Cristo (1974),* Salamanca 1976.

39. *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología,* Madrid 1974.

40. *Cristología desde América Latina,* México 1977, y *Jesús en América Latina,* San Salvador 1982, continuadas en sus más recientes, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret,* Madrid 1991; ³1997, y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas,* Madrid 1999.

41. *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlin 1961, con 50 colaboradores, entre los cuales J. Jeremias, R. Marlé, W.G. Kümmel, K. Adam, R. Bultmann, O. Cullmann, G. Bornkamm, H. Schürmann, R. Schnackenburg, B. Rigaux, J. Daniélou...

42. *In Search of the Historical Jesus,* London 1970, recoge textos de T.W. Manson, G. Bornkamm, X. Léon-Dufour, V. Taylor, C.H. Dodd, R.E. Brown, J. Jeremias, R. Bultmann, J.M. Robinson, O. Cullmann...

43. *Jésus aux origines de la Christologie(1975),* Leuven ²1989, con "Notes additionnelles" (1989), con P. Benoit, I. de la Potterie, A.-L. Descamps, J.A. Fitzmyer, E. Käsemann, X. Léon-Dufour, F. Neirynck...

44. Según J.M. Robinson, la influencia de Dilthey es manifiesta ya en R. Bultmann; cf. la concepción de la historia del influyente profesor de Oxford, que Robinson también cita, R.G. Collingwood, *The Idea of History(1946),* 1994, xxiv, donde J. van der Dussen

la *Historie* como crónica e instrucción, y la *Geschichte* como acontecimiento y testimonio, ya que, como afirma G. Bornkamm, aunque "los evangelios no presentan la historia de Jesús en todas sus etapas, no dejan por eso de hablarnos de la historia como un hecho (*Historie*) y como un acontecimiento (*Geschichte*). Incluso dan abundantes datos de ello"[45]. N. Perrin siguiendo esta distinción la complementa con un tercer nivel: el "conocimiento por la fe" de Jesús como Señor y Cristo, no aplicable a otros figuras históricas[46]. Por eso no es extraño que a partir de esta etapa se prescinda de la expresión "Vidas de Jesús" y se opte simplemente por titularlas "Jesús" dada la ambigüedad de la palabra "vida" o "biografía".

Esta etapa es fecunda además en la propuesta de criterios de autenticidad, siempre precedida por el criterio de desemejanza que es su emblema. Así en el mundo luterano aparecen E. Käsemann, J. Jeremias, G. Bornkamm, H. Conzelmann...; en el mundo anglicano H.K. McArthur, N. Perrin..., y en el mundo católico, que entra por primera vez en toda esta temática, Fr. Mussner, B. Rigaux, X. Léon-Dufour, C.M. Martini, A. Dulles, W. Trilling, L. Cerfaux, I. de la Potterie, S. Zedda, R. Latourelle, Fr. Lambiasi, J. Caba, J.I. González Faus, E. Schillebeeckx...

De todas estas propuestas las sistematizaciones más globales son la del biblista anglicano ya citado que resume las orientaciones mayoritarias de la *New Quest*, N. Perrin el cual reconstruye toda la enseñanza de Jesús a partir de tres criterios: desemejanza, coherencia y múltiple atestación[47]. La sistematización católica por excelencia es la del teólogo-fundamental R. Latourelle que añade a los tres anteriores el criterio de inteligibilidad interna y explicación necesaria[48]. Se percibe

en el prólogo manifiesta este cambio de horizonte gracias a que "all history should be seen as the history of thought and the second that history is essentially the re-enactament (=re-actualización) of past thought".

45. *Jesús de Nazaret,* 25; enfoque muy manifiesto cuando analiza "la cuestión mesiánica", 179-189 (cap. 8); tal distinción ya había sido usada por el estudio pionero de M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (El llamado Jesús histórico* –historisch– *y el Cristo histórico* –geschcichtlich– *y bíblico),* Leipzig 1892, que se centra en el acontecimiento del Cristo bíblico.

46. Cf. N. Perrin, *Rediscovering the Theaching of Jesus,* London 1967, 207-248.234: "there is knowledge of Jesus of Nazareth which is significant only in the context of specifically Christian faith, i.e. knowledge of him of a kind dependent upon the acknowledgement of him as Lord and Christ".

47. *Rediscovering the Theaching of Jesus,* London 1967, fuertemente influenciado por T.W. Manson, *The Theaching of Jesus,* Cambridge 1931.

48. *A Jesús el Cristo por los Evangelios (1978),* Salamanca 1982, 215-218, ya esbozado anteriormente en, Gr 54 (1973) 225-262; 55 (1974) 609-637; también, *Evangelio:* DTF: 399-437.



pues, en estas dos síntesis emblemáticas una variación y/o evolución. En efecto, ambos parten del criterio de desemejanza como novedad propia de la *New Quest*, pero la incorporación novedosa del criterio de inteligibilidad interna y explicación necesaria por parte de R. Latourelle, basándose en el llamado principio de razón suficiente, representa un punto de referencia significativo para la evolución de esta cuestión, aunque a decir verdad algunas aplicaciones del criterio de coherencia ya hacen vislumbrar una cierta formulación del criterio de inteligibilidad interna y explicación necesaria[49].

En definitiva pues, la *New Quest* tiene el mérito de haber reabierto la cuestión del Jesús histórico, partiendo de una nueva metodología y de una tenaz búsqueda de criterios de autenticidad histórica ante la desconfianza generalizada sobre la historicidad de los Evangelios. Con todo, tiene la dificultad de tender a contraponer Jesús y el judaísmo, situación que comporta unos resultados más bien minimalistas, a pesar de que la sucesiva y creciente aplicación del criterio de coherencia y/o del criterio de inteligibilidad interna y de explicación necesaria facilitó un enriquecimiento progresivo de las monografías sobre Jesús (cf. B. Rigaux, I.H. Marshall, Fr. Mussner, J. Jeremias, J. Gnilka, P. Grelot, G. O'Collins, R. Fabris, J. Sobrino...).

4. *La tercera etapa o Third Quest (1985/1988-2000...): la renovada continuidad entre Jesús de Nazaret y los Evangelios*[50]

Esta tercera etapa, iniciada por la obra programática de E.P. Sanders, *Jesus and Judaism(1985)*[51], es calificada por primera vez como *Third Quest* por T.N. Wright en 1988[52] en relación con la segunda, o

49. Cf. en este sentido observa en su síntesis histórica de toda esta cuestión, Fr. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli,* Bologna 1978, 193, que "l'indizio di intelligibilità interna e il criterio diu spiegazione necessaria vanno colti nella propsettiva del criterio de *coerenza* o *continuità interna*".

50. Cf. G. Segalla, *La verità storica dei Vangeli a la "terza ricerca" su Gesù:* Lat LXI (1995) 461-500; B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth,* Carlisle 1995; R. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la Historia,* Bilbao 1996; nuestra, *Nota bibliográfica acerca de la investigación reciente sobre Jesús:* ³TTF (1996): 465-467; M.A. Powell, *The Jesus debate,* Oxford 1998; D. Margerat (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme,* Genève 1998; J.P. Meier, *The Present State of the "Third Quest":* Biblica 80 (1999) 459-487; S.E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research,* Sheffield 2000, y A. Puig, *La recherche du Jésus historique:* Biblica 81 (2000) 179-201; *Les quêtes récentes du Jésus historique:* RCatT 25 (2000) 95-120.

51. London 1985, obra que obtuvo diversos premios.

52. Cf. en la edición ampliada de S. Neill/N.T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1981-1986,* Oxford ²1988, 379-403.379.

New Quest, y se distingue por cuatro señas de identidad. La primera es la firme localización de Jesús en el contexto judío; la segunda seña es el estudio del por qué Jesús fue crucificado más allá de su simple constatación; la tercera es la integración de la dimensión política y la teológica, evitando su separación, y, finalmente, la cuarta pone de relieve la realización conjunta de la investigación sobre Jesús por parte de científicos con procedencias y perspectivas diferenciadas (confesionales, sociológicas, filosóficas, teológicas, históricas...). Todo esto ha conllevado progresivamente una amplia divulgación popular de toda esta problemática, que caracteriza sin duda la *Third Quest* con su apasionado afán por unir el kerygma cristiano a su contexto histórico convirtiéndose así en más accesible a todos, aún a los no creyentes.

Dentro de esta etapa se pueden distinguir como dos grandes tendencias. La pirmera y más conocida, es la más "radical" y tiene como signo público más divulgado el llamado "Jesus Seminar", fundado en 1985 en USA por R.W. Funk con J.D. Crossan como co-presidente, que incluye casi ochenta estudiosos que se encuentran con regularidad, escriben conjuntamente y deciden con sus votaciones el grado de historicidad de lo que dijo e hizo Jesús. Su obra emblemática es R.W. Funk (ed.), *The Five Gospels: The Search for Authentic Words of Jesus (1993),* complementada por, *The Acts of Jesus. What did Jesus really Do?: The Search for the Authentic Deeds of Jesus (1998),* que incluye el Evangelio apócrifo de Tomás y en la cual se colorean las palabras de Jesús de acuerdo con su grado de historicidad[53]. Toda su orientación tiende a una visión un tanto fundamentalista y escéptica respecto al significado de Jesús, visto como un sabio campesino totalmente "secularizado", ya que se le excluye la dimensión escatológica. El autor más conocido popularmente del *Jesus Seminar* es J.D. Crossan gracias a sus polémicas monografías, muchas de ellas traducidas[54]. Otros nombres significados más conocidos son M.J. Borg, J.S. Kloppenborg, H. Koester...

Más recientemente, el alemán G. Lüdemann, colaborador también del "Jesus Seminar", ha publicado una voluminosa obra donde analiza la redacción e historicidad texto por texto de los evangelios canónicos, del *EvTom* y de otras tradiciones apócrifas, y descubre a Jesús como una figura simpática, original y con humor [*eine sympathische, naturwüchsige Gestalt, ein Mensch mit Humor*], aunque tenía una pretensión de tener una relación privilegiada con Dios que le parece 'ridícula' [*lächerlich*], ya que se presentaba a sí mismo como el centro del mundo. A pesar de esto, G. Lüdemann concluye –no sin un aire escéptico y un tanto amargo que le lleva a cerrar su libro con una cita "ilustrada" y "secularizante" de B. Russell–, y afirma que, a pesar de todo, "la persona global de Jesús permanece como un problema" [*Als ganze Person bleibt Jesus daher ein Problem*][55].

53. *The Five Gospels,* New York 1993, 35-38, donde se consideran auténticos el 18% de los dichos de Jesús, los cuales en su tono general no son específicamente cristianos; en, *The Acts of Jesus,* San Francisco 1998, reduce al 16% los acontecimientos auténticos.

54. *El Jesús de la Historia. Vida de un campesino mediterráneo(1991),* Barcelona 1994; *Jesús:biografía revolucionaria(1994),* Barcelona 1996; *The Birth of Christianity,* San Francisco 1998.



Se constata, pues, también aquí que esta tendencia "radical" de *Third Quest,* aún siendo pionera en la nueva "busqueda histórica" de Jesús, acarrea un importante problema de "pre-comprensión filosófica" que es creer que no es posible una "intervención" de Dios en la historia y que, por tanto, no hay posibilidad de discernir acontecimientos críticamente e históricamente fiables que puedan a su vez estar "abiertos" a tal intervención. Se pone de nuevo en cuestión el tema antes presentada sobre la relación entre acontecimiento histórico y testimonio de fe en la línea de la clásica aporía de G.E. Lessing[56].

La segunda gran tendencia más "moderada", aunque dispersa, está integrada especialmente por el iniciador de la *Third Quest,* J.E. Sanders, con su programa que acentúa la relación íntima entre Jesús y el judaísmo, donde pone de relieve la importancia decisiva del criterio de "coherencia histórica" para responder a la pregunta que ya en 1925 se planteó el judío J. Klausner ¿cómo fue posible que Jesús viviera totalmente dentro del judaísmo y, sin embargo, diera origen a un movimiento que se separó del judaísmo?[57].

En esta tendencia se incluyen también dos grandes autores de reconocida solvencia en sus investigaciones: el católico J.P. Meier, con su extenso, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico(1991ss.)*[58],

55. Cf. *Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat,* Lüneburg 2000, 886; en, 888s., registra los dichos y hechos 'auténticos' de Jesús: Mc 18x; Mt 14x; Lc 7x; Jn 0x; EvTom 9x, y Apócrifo Santiago 1x.

56. Cf. R. Martin, *The Elusive Messiah. A Philosophical Overwiew of the Quest for the Historical Jesus,* Oxford 1999, donde compara diversos autores (E.P. Sanders, J.P. Meier, J.D. Crossan, N.T. Wright...).

57. *Jesus and Judaism,* London 1985, 19; *La figura histórica de Jesús,* Estella 2000; cf. J. Klausner, *Jesús de Nazaret(1925),* Buenos Aires 1971, 9, el cual citando Voltaire recuerda: "he aquí nuevamente una gran contradicción. Aunque Jesús era judío, sus seguidores no lo fueron".

58. Ed. original, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 1-2,* New York 1991-1994, falta el último volumen; la traducción divide el segundo volumen en dos par-

y el luterano G. Theissen, con su síntesis académica, junto con A. Merz, *El Jesús Histórico. Manual (1996)*[59]. J.P. Meier presenta el estudio reciente más relevante sobre los criterios de historicidad donde opta por ampliar los tres tradicionales (discontinuidad, testimonio múltiple y coherencia) con los de dificultad y de rechazo y ejecución, que tradicionalmente se incluían en el de discontinuidad y que lo usa con notables matices, para no concluir con un Jesús aislado tanto de su ambiente judío como de la comunidad cristiana contrapuesta a él en cuanto se institucionaliza. En cambio, la propuesta de G. Theissen representa una novedad al sugerir una traslación del criterio clásico de desemejanza y discontinuidad al de plausibilidad histórica. Tal plausibilidad aplicada a Jesús se puede discernir a partir de la aproximación a su contexto histórico [*Kontextplausibilität*], así como a las fuentes que testifican sus efectos históricos [*Wirkungsplausibilität*].

Dentro de esta tendencia puede incluirse también un gran divulgador de las perspectivas tanto de E.P. Sanders como de J.P. Meier, como es el C.A. Evans con sus diversos "status quaestionis" sobre toda esta problemática[60]. Así como también algunos autores de acento más moderado en sus conclusiones que tienden a atribuir de nuevo una cristología más explícita durante el ministerio de Jesús y subrayan con fuerza la continuidad entre la vida de Jesús y las descripciones de los Evangelios (así, P. Stuhlmacher, J.G. Dunn, M. de Jonge, N.T. Wright...). Dentro de esta segunda y amplia tendencia se podrían situar cuatro grandes exegetas católicos, aunque todos ellos evitan situarse dentro de la *Third Quest,* como son R.E. Brown –muy próximo a su discípulo J.P. Meier–, y los alemanes, J. Gnilka, R. Schnackenburg y H. Schürmann[61].

tes: *Un judío marginal I: Las raíces del problema y la persona,* Estella 1998; *Un judío marginal II/1: Juan y Jesús. El reino de Dios,* Estella 1999, y *Un judío marginal II/2: Los milagros,* Estella 2000; un breve avance en, *Jesus (1990): NJBC* 78: 1-57.

59. Ed. original, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch,* Göttingen 1996; trad. española en, Salamanca 1999; como importante complemento, cf. G. Theissen/D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenskriterium zum Plausibilitätskriterium,* Göttingen 1997.

60. Cf. *Jesus and His Contemporaries,* Leiden 1995; como editor conjunto con B. Chilton *Studying the Historical Jesus,* Leiden 1994; *Autenthicating the Activities of Jesus,* Leiden 1999, y *Autenthicating the Words of Jesus,* Leiden 1999.

61. Cf. los diversos estudios citados de R.E. Brown; cf. sobre todo, J. Gnilka, *Jesús de Nazaret (1990),* Barcelona 1995; R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios (1993),* Barcelona 1998, y H. Schürmann, *Jesus. Gestalt und Geheimnis,* Padeborn 1994.



En síntesis, la *Third Quest*, aún con sus diversas tendencias, no tiene un objetivo primariamente teológico sino más bien un triple interés. En primer lugar, un interés histórico-social por el cual se precisa que Jesús aparece como aquél que concentra en sí las tensiones características de la sociedad judía del primer siglo después de Cristo, como figura profética dominante. En este sentido existe una continuidad entre el círculo pre-pascual de Jesús y el cristianismo pospascual en el aspecto sociológico, en cuanto que los "carismáticos itinerantes" del cristianismo primitivo prolongaron el estilo de la predicación y de la vida de Jesús.

En segundo lugar, la *Third Quest* subraya la decisiva inserción en el judaísmo de Jesús y su creación de "un movimiento de renovación judía" en cuanto que su predicación era un anuncio del reino de Dios restaurador del verdadero Israel. Tal influencia es tan decisiva para la *Third Quest* que se puede afirmar que comenzó con el magno estudio sistemático sobre la relación entre Jesús y el judaísmo de E.P. Sanders (1985) ya citado. Además, se constata también que entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerygma existe una notable continuidad teológica puesta de manifiesto, por ejemplo, en que la majestad de Jesús de después de la Pascua se articuló sobre un modelo judeo-bíblico, especialmente con el título Señor.

En tercer lugar, la *Third Quest* pone de relieve el valor y la mayor fiabilidad de las fuentes evangélicas y, en algunos casos como en el "Jesus Seminar", en las no canónicas o apócrifas, especialmente en el Evangelio gnóstico de Tomás, descubierto en 1945, así como también en la segunda fuente sinóptica en sí –la fuente Q–, así como en otros apócrifos... Es verdad, con todo, que tal valoración de las fuentes no canónicas divide con fuerza los miembros del "Jesus Seminar" del resto de autores.

Finalmente, los autores de la *Third Quest* tienden a matizar notablemente el criterio de desemejanza y de forma directa o indirecta acentúan más el criterio de coherencia, especialmente con el mundo judío y aún cristiano primitivo. Por esto se constata una cierta tendencia a señalar que el primer criterio distintivo de la *Third Quest* es el de coherencia histórica, en la línea de la propuesta de la plausibilidad histórica[62].

62. Cf. la síntesis de G. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries,* 13-15, que lo sitúa en primer lugar.

III. Hacia una propuesta actual de criterios de autenticidad

A partir de la panorámica de la investigación presentada proponemos los siguientes criterios de autenticidad para la búsqueda del Jesús de la historia:

1. *Criterio global: la plausibilidad histórica y coherencia de Jesús*

Como criterio general, idea rectora e imagen global de toda la investigación proponemos la plausibilidad histórica y coherencia de Jesús. En efecto, tal investigación debe ayudar a explicar por qué Jesús suscitó tanta atención sobre sí mismo y por qué fue rechazado, ejecutado –¡punto decisivo!–, y considerado como Mesías y venerado como Dios. Este criterio, que también puede describirse como de explicación suficiente, pone de relieve a la vez el enraizamiento judío de Jesús y su orientación hacia la restauración plena de Israel. En efecto, la plausibilidad histórica de Jesús de Nazaret viene dada porque sólo es concebible en un determinado contexto histórico concreto –el mundo judío..., bajo dominación romana..., con expectativas de restauración del pueblo...– y por que Jesús puede ser reconocido por sus efectos históricos a través de las fuentes que lo testifican –el Nuevo Testamento y el cristianismo naciente–. La formulación de tal criterio de coherencia histórica en clave de plausibilidad ayuda a comprender que nos encontramos ante un criterio de carácter general que regula todos los demás y que hace de mediación de todos ellos. Más aún, a través de este criterio general se percibe la idea rectora o imagen global presentada por Jesús de Nazaret y, a partir, de aquí se pueden verificar los datos y palabras coherentes o plausibles históricamente que se encuentran en los Evangelios, puesto que dan una explicación suficiente de su origen.

Este criterio asume las perspectivas de E.P. Sanders sobre la relación entre Jesús y el judaísmo[63], de C.A. Evans sobre el criterio de coherencia histórica[64], de V. Fusco sobre el criterio de explicación suficiente, visto como decisivo[65], de G. Theissen que formula el criterio de plausibilidad histórica como alternativa al de desemejanza[66] y, a su vez, es próximo al enfoque de J.P. Meier sobre el criterio de rechazo y ejecución, en el cual se pregunta ¿por qué un maestro itinerante de Galilea fue llevado a la muerte de cruz?[67]. También en esta línea puede verse una formulación parecida en A. Dulles cuando habla de criterio de explicación[68] y, especialmente, R. Latourelle cuando trata del "criterio de inteligibilidad interna o explicación necesaria" el cual subraya que más que un criterio de trata de una actitud general del investigador que lo convierte en "capital"[69]. N.T. Wright lo describe como criterio de "coherencia de acuerdo con una hipótesis operativa"[70] y C.A. Evans le da la primacía definiéndolo como criterio de "coherencia histórica"[71]. Todos estos enfoques recuerdan el concepto de "hipótesis histórica", propio de la metodología de investigación histórica[72].

Como complemento de este criterio general aparece el indicio o sub-criterio que se centra en el lenguaje y en el contexto semita de los dichos de Jesús. De hecho, tal como afirma J. Jeremias en un escrito programático: "la comprobación de que en los dichos de Jesús hay un trasfondo arameo, es de gran importancia para la cuestión acerca de la fidelidad de la tradición. Porque este descubrimiento lingüístico nos remonta al espacio de la tradición aramea oral, y nos sitúa ante la tarea de comparar no sólo el contenido de las palabras de Jesús, sino también su lenguaje y estilo, con las características del lenguaje semítico en el judaísmo contemporáneo"[73]. En esta línea se pueden situar entre los más significados, los estudios de M. Black, G. Vermes y J.A. Fitzmyer.

63. *Jesus and Judaism,* 7, donde subraya la importancia de explicar: "why (Jesus) attracted attention".

64. G. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries,* 13-15; *The Life of Jesus* en, S.E. Porter (ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament,* Leiden 1997,427-475.442.

65. *La quête du Jésus historique* en, D. Marguerat (ed.), *Jésus de Nazareth,* Genève 1998, 25-57.55s.

66. *El Jesús histórico,* 139-143; G. Theissen/D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium,* Freiburg/Göttingen 1997; cf. el análisis de esta aportación en, S.E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research,* Sheffield 2000, 113-122.

67. *Un judío marginal I,* 193, para quien el criterio de rechazo y ejecución "lo que hace es guiar nuestra atención hacia el hecho histórico de que Jesús encontró un final violento... y luego nos pregunta qué palabras y hechos históricos de Jesús pueden explicar su muerte y crucifixión"; también tiene relación con el criterio, que Meier considera secundario, de presunción histórica, cf. pp. 198s.

68. *Apologetics and the Biblical Christ,* 1964, 37-41 ("of explanation").

69. *A Jesús el Cristo por los evangelios,* Salamanca 1982, 215-218; seguido por F. Lambiasi; *L'autenticità storica dei Vangeli,* 1976, 191-194; también, R. Fisichella en, *Biblica* 74 (1993) 123-129.125.

70. *The New Testament and the People of God,* 1992; *Jesus and the Victory of God,* 1996 ("Coherence with a workable Hypothesis").

71. *Jesus and His Contemporaries,* Leiden 1995, 13-15 ("Historical Coherence").

72. Cf. G.J. Garraghan, *A Guide to Historical method,* New York 1944; H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico(1954),* Barcelona 1999; J. Jansens, *Note di metodo storico,* PUG, Roma 1997.

73. *Teología Nuevo Testamento 1,* Salamanca 1974, 20s.

No sin razón, para autores más próximos a la *Third Quest* más que un criterio independiente debe servir para reforzar otros criterios, y especialmente en el de coherencia y plausibilidad histórica[74].

2. *Criterios derivados: el de desemejanza y el de atestación múltiple*

a) el criterio de desemejanza: la plausibilidad realizada críticamente

El criterio de desemejanza pone de relieve que se puede considerar auténtico un dato evangélico que no puede deducirse de las concepciones del judaísmo o de las concepciones de la iglesia primitiva. Tal criterio ha sido el más decisivo en la historia de la investigación sobre Jesús de Nazaret. Es significativo que se encuentra ya germinalmente en Lutero, siendo su gran impulsor moderno R. Bultmann que lo presenta en la conclusión de la primera parte de su, *Historia de la tradición sinóptica* de 1921. Con E. Käsemann, iniciador de la "New Quest", tal criterio queda reformulado[75] y relanzado fuertemente por J. Jeremias[76]. A partir de esta orientación se convierte en común en toda la investigación tanto protestante, como anglicana y católica [cf. H. Conzelmann, O. Cullmann, W. Marxsen, N. Perrin, J. Jeremias, R. Latourelle, F. Lentzen-Deis, F. Mussner, E. Schillebeeckx, H. Schürmann, E.P. Sanders, E. Schweitzer, G. Theissen, J. Charlesworth, J.D. Crossan, J. Gnilka, J.P. Meier...]. Los motivos de este criterio de desemejanza provienen de su perspectiva dogmática en el sentido de afirmar el *a priori* de la singularidad e inderivabilidad de Jesús –lo que se puede formular como la gratuidad total [el *extra nos* luterano] de la salvación–. También influye un cierto antijudaísmo, propio de los inicios de esta investigación en los siglos XVIII/XIX. A su vez, influyen también motivos teorético-históricos como es la doctrina sobre la individualidad y la originalidad de la persona humana que aplicada a Jesús de Nazaret subraya su capacidad de innovación y enfatiza su diferencia respecto a la doctrina de la Iglesia.

Tal planteamiento ha conllevado que recientemente, especialmente con la *Third Quest,* haya sido criticado por su radicalidad, puesto que no tiene presente un dato básico como es que Jesús fue un judío. Por esto su uso actual se realiza más en clave positiva que negativa y se basa

74. Cf. así, C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries,* 22s.; J.P. Meier, *Un judío marginal 1,* 193-196.
75. *Ensayos exegéticos,* 179;
76. *Abba,* 211.



más en la comparación con el judaísmo antiguo o primitivo que en el contemporáneo de Jesús, intentando no agudizar las tensiones "normales" que suscitaba la figura de Jesús con su "profetismo crítico"[77]. En este sentido Theissen observa que querer mostrar "que las tradiciones jesuáticas no se puedan derivar del judaísmo nunca se puede demostrar rigurosamente... Jesús puede, obviamente, entrar en conflicto con su entorno. El judaísmo está lleno de ejemplos de crítica, pero esta crítica ha de ser contextualmente viable. La individualidad de Jesús puede manifestarse sobre el fondo de la inserción positiva en el entorno. Jesús no cobra aquí su perfil frente al judaísmo, sino dentro de él... La individualidad de Jesús no significa inderivabilidad, sino diferenciabilidad en un contexto común"[78].

b) el criterio de atestación múltiple: los rasgos esenciales de la plausibilidad

El criterio de atestación múltiple es de amplio uso en la historiografía de todo tipo y con su uso se afirma que un testimonio concorde, proveniente de fuentes diferentes, no presumiblemente ligadas entre sí, merece garantías de autenticidad. La certeza proviene de la mutua confluencia y clara independencia de las fuentes que lo atestiguan[79]. En el caso de los evangelios la fuente primitiva es evidentemente la predicación evangélica. Hay, sin embargo, que tener presente diversos aspectos: las fuentes de los evangelios, con las diversas hipótesis sobre la cuestión sinóptica; pero también deben tenerse en cuenta las cartas; las tensiones entre diferentes iglesias locales, así como entre judíos y gentiles; la voluntad de fidelidad al mensaje de Jesús presente en los diversos escritos neotestamentarios; el hecho de la exclusión constante de los apócrifos y el hecho de que muchos datos se encuentran no solamente en diversas fuentes, sino también en diversas formas o unidades literarias.

El uso inicial de este criterio se encuentra en F.C. Burkitt en 1911 que identifica como auténticas treinta y una palabras de Jesús[80]. A partir de aquí se divulgó ampliamente convirtiéndose en criterio básico

77. Cf. en esta línea la reflexión de C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries,* 19-21.
78. *El Jesús histórico,* 142; cf. *Die Kriterienfrage,* 171-174.188-191.
79. Cf. los clásicos ya citados, G.J. Garraghan, *A guide to historical method,* 308, y H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico,* 101-119.
80. *The Gospel History and Its Transmission,* Edimburg 1911, 148-166.

para los especialistas hasta hoy (T.W. Manson, H.K. McArthur, N. Perrin, X. Léon-Dufour, J. Caba, R. Latourelle, E. Schillebeeckx, J.P. Meier, C.A. Evans...). Más recientemente, el "Jesus Seminar" lo ha relanzado pero usando de forma poco crítica los textos apócrifos[81]. En cambio, J.P. Meier, G. Theissen y C.A. Evans, aún con diversos matices, no creen que el material apórcrifo pueda aportar elementos decisivos[82]. Notemos para concluir, que la atestación múltiple al ser un criterio exclusivamente dependiente de los textos escritos da garantía de antigüedad, aunque no siempre automáticamente de autenticidad, por esto el uso de la atestación múltiple más que para detalles muy concretos, servirá de forma relevante para establecer los rasgos esenciales de la figura, de la predicación y de la actividad de Jesús.

3. *De los criterios de autenticidad a Jesús de Nazaret fuente de la Cristología*



La aplicación prudente de estos criterios, con sus posibles derivados, conduce a resultados que podríamos llamar substanciales, relevantes a partir del criterio más general de coherencia y plausibilidad histórica y, de forma un tanto "minimalista", cuando se aplican los criterios más particulares de desemejanza y atestación múltiple. Los criterios de historicidad conjuntamente con los criterios literarios permiten recuperar como auténtica una parte notable del material evangélico. Sin caer en una confianza acrítica e ingenua, el uso de la crítica literaria y de la crítica histórica nos lleva a salir del escepticismo y a dar mayor credibilidad a los evangelios como fuente de conocimiento de Jesús, base de la cristología y del cristianismo; porque, en definitiva, es en este Jesús en el que Dios se ha revelado y se ha hecho patente su presencia en el mundo y en la historia. Esta conclusión histórica no impone la fe, sino que la hace razonable, es decir, creíble, ya que nos concede acceder a Jesús con su mensaje y con su vida, muerte y resurrección. De ahí la

81. Cf. R.W. Funk (ed.), *The Five Gospels*, 15 ("Gospel of Thomas"); J.D. Crossan, *El Jesús de la historia,* 343, afirma que el dicho de Jesús mejor atestiguado es "pedid, buscad y llamad" presente en "seis fuentes independientes": Q/Mc/Jn y el Evangelio de Tomás, el Diálogo del Salvador y el Evangelio de los Hebreos, pero, ¿los tres testimonios apócrifos son realmente independientes?

82. J.P. Meier, *Un judío marginal 1,* 159 escribe: "no creo que el material rabínico, los *agrapha*, los evangelios apócrifos y los códices de Nag Hammadi (en particular el *Evangelio de Tomás*) nos ofrezcan información nueva y fiable ni dichos auténticos independientes del NT"; más matizadamente, pero también con juicio negativo, cf. G. Theissen, *El Jesús histórico,* 79s. y C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries,* 26-40.

importancia renovada en la Cristología Fundamental de la búsqueda histórica como cuestión relevante de cara a mostrar su credibilidad. En efecto, la fe necesita de una condición de posibilidad histórica si no quiere confundirse con una ilusión o un mito. No podemos llegar a Cristo si no es a través del Jesús concreto de los evangelios. Esto hará posible una fe que no sea pura ideología, sino seguimiento y conversión confiados y generosos de Jesús, el Cristo[83].

IV. HACIA UNA IMAGEN DE JESÚS DE NAZARET



A partir de las tres fases de la redacción de los Evangelios que hemos enumerado y de los criterios de autenticidad propuestos podemos encontrar un camino de acceso a la imagen de Jesús de Nazaret como personaje histórico. Es tarea de la Cristología Fundamental el procurar esta imagen concreta de Jesús de Nazaret que aparece especialmente en un análisis histórico-hermenéutico de los Evangelios. Es verdad que actualmente la mayoría de cristólogos, no sin razón, tratan esta cuestión en el ámbito de toda la Cristología pero sin duda será útil en el marco del desarrollo que nos hemos señalado presentar aquí un esbozo de la imagen histórica de Jesús de Nazaret. Tres serán los pasos que nos llevarán a ello: el *primero,* basado en el aporte de la cronología y de los testimonios extracristianos; el *segundo* se centrará en los datos fundamentales que ofrece al investigador un análisis crítico de los evangelios; el *tercer paso* querrá llegar al mismo umbral de la persona de Jesús preguntándose por su misterio...

I. CRONOLOGÍA Y TESTIMONIOS EXTRACRISTIANOS

A. *Cronología*

Los datos fundamentales aportados sobre la imagen de Jesús se enmarcan dentro de una cronología poco precisada por los mismos

83. En este espíritu concluye R. Latourelle: "efectivamente, la demostración evoluciona en diversos niveles: nivel *literario*, nivel *histórico*, nivel *filosófico*, nivel *sociológico*, nivel *psicológico*, nivel *teológico.* Todas estas perspectivas, situadas a partir de disciplinas muy diversas, orientan hacia una conclusión idéntica: el acceso a Jesús a través de los evangelios es una empresa realizable y fecunda", *A Jesús*, 231; cf. las observaciones de la PCB en el documento, *Biblia y Cristología*, en el punto sobre *El progreso de la Cristología* (§ 2.2.2.2): *EV 9:* 1270s.

textos evangélicos. Con todo, las indicaciones que encontramos en ellos pueden ayudarnos a dibujar una cierta cronología. Recordemos aquí que ya inicialmente existe en el calendario de la era cristiana actualmente en uso, un error sobre el año del nacimiento de Jesús. En efecto, fue el monje romano *Dionisio el Exiguo* quien el año 525, siguiendo una identificación que era habitual entonces, situó tanto la Anunciación a María como el Nacimiento de Jesús en el año 754 de la fundación de Roma[84]. El calendario que regía en aquel tiempo era el realizado por Julio Cesar en el año 46 a. C. (708 de la fundación de Roma), conocido como calendario juliano, y, recibió una pequeña modificación por parte del Papa Gregorio XIII en 1582 que no repercutió en el inicio de la era cristiana[85]. Recordada esta anomalía veamos sumariamente algunos datos cronológicos de la vida de Jesús:

a) *Nacimiento de Jesús:* el problema fundamental para precisar esta fecha viene provocado por la cita de Lucas del censo de Quirino, gobernador de Siria. Este censo, según nos informa Flavio Josefo, se realizó el año 6 d.C. De ahí surge la pregunta: ¿hubo dos censos? ¿se pueden conciliar ambas informaciones? Los estudios actuales abogan por asignar la fecha del nacimiento de Jesús entre el 7 y el 4 año a.C. Referente a la anticipación del censo de Quirino por parte de Lucas, que es materialmente inexacta, expresa algo que el evangelista quiere subrayar: Jesús nació en el momento en que una medida imperial –un

84. Su obra en, PL 67: 483-508; comenta B. Altaner, *Patrología*, Madrid 1956, 410, que fue él quien "hizo triunfar la fecha de la pascua seguida por los Alejandrinos (ciclo de 19 años)". ¿Cómo Dionisio determinó su punto de partida?: fue a través del cómputo pascual; tres cifras intervenían en este cómputo: 1) la cifra 4, ya que se creía (equivocadamente) que se mantenía el equinocio de primavera en el mismo tiempo haciendo bisiesto un año de cada 4; 2) la cifra 19, ya que se creía (también equivocadamente) que la primera luna llena del equinoxio se repetía exactamente en la misma fecha todos los 19 años; 3) la cifra 7, puesto que la fecha de Pascua debía ser un domingo; el número menor común múltiple de 4, 19, 7 es 532: de ahí se deducía que al principio del año 532, las fechas pascuales se reprodujeron en el mismo orden. Además, Dionisio creía, como la mayoría de sus contemporáneos, que la pasión fue el 25 de marzo; buscó entonces la fecha más próxima en la cual la pascua fuese un 25 de marzo: era el año 563 (el 279 de la era de los mártires y 754 de la fundación de Roma). Finalmente, restando de esta última fecha, 532 años, determinó el año de la pasión y restando además 31 años, concretó la fecha de la Encarnación; cf. V. Loi, *Dionisio el Exiguo*: DPAC I: 611s.

85. Gregorio XIII suprimió diez días del año 1582 (el 5 de octubre se convirtió en el 15 del mismo mes), ya que el calendario juliano, entonces vigente, era once minutos más largo que el año astronómico. Además, para no acumular posteriormente este error se determinó que los años terminados en dos ceros solo serían bisiestos cuando fueran divisibles por 400; cf. J. Binerman, *Chronology of the Ancient World*, London 1980, 10.47-51; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, New Jersey 1964, 73-77. 132-136.

censo– conocido en Oriente por el nombre del funcionario famoso que la llevó a término años más tarde, incorporaba la Judea al Imperio y, según el designio de Dios, preparaba el terreno a la difusión del Evangelio. Se subraya así el carácter redaccional de todo este texto, teniendo presente además que estamos ante un autor pagano-cristiano culto como era Lucas[86].

b) *La fecha de la cena:* se trata de una cuestión debatida en razón de las diferencias entre los Sinópticos y Juan. En efecto, los cuatro evangelios concuerdan en el día de la muerte de Jesús, el viernes, seguido del sábado y su reposo, y enseguida el "primer día de la semana", en el cual las mujeres fueron al sepulcro (Mc 15, 42; 16,1; Jn 19,31. 42; 20,1). La diferencia consiste en que según Juan el viernes era el 14 de Nisan y según los sinópticos el 15. Estas diferencias suscitaron diversas hipótesis, especialmente la propuesta por A. Jaubert, que se inclina por el martes al atardecer, como inicio del miércoles, de acuerdo con el calendario solar y con una clara identidad de cena eucarística[87]. En cambio, E. Testa ha llegado a la conclusión que existían tres calendarios: el galileo, el lunar y el solar, para regular las asambleas y los ayunos durante la Semana Santa. Para dar un carácter de historicidad a estos usos, los diversos grupos cristianos (Nazarenos, Ebionitas y Helenistas) se refirieron a los Evangelistas, los cuales, aunque no se preocupan ni de la topografía ni de la cronología, dieron pie para hablar de tres cenas del Señor: en Getsemaní la funeraria, en Sion la eucarística y en Betania la escatológica, celebradas en diferentes días de la semana[88]. A pesar de lo ingenioso de esta hipótesis su excesivo concor-

86. Cf. P. Benoit: *Quirinus*: DBS X (1977) 693-720, que se inclina por el año 4 a.C.; J. Finegan, *Chronology*, 298, entre el 5 y el 4 a.C.; igualmente, R. Brown, *El nacimiento del Mesías,* Madrid 1982, 571-580, y R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ*, Paris 1982, 388s.; en cambio, S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia III*, Madrid 1987, 55-63, traduce "prôtos" por "próteros" (= anterior) y así, por esta razón filológica se justificaría la cita de Quirino, solución ya aportada por J.M. Lagrange: *RB* 8 (1911) 60-84; el carácter redaccional es subrayado por J.A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas II,* Madrid 1987, 197-199.207-217, seguido por J.P. Meier, *Un judío marginal 1,* 382-393, partidario del año 6 a.C; G. Theissen, *El Jesús histórico,* 186, la sitúa entre los años 6 y 4 a.C.

87. *La date de la Cène. Calendier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957; *Le mercredi ou Jésus fut libré*: NTS 14 (1967) 145-164; en la línea de Jaubert se encuentran ya, E. Vogt, *Antiquum kalendarium sacerdotale*: Biblica 36 (1955) 403-413; L. Moraldi, *L'Eucharistie dans les Synoptiques et dans Saint Paul*: Liber Annuus 10 (1959-60) 36-64, y J. Carmignac en, *Revue du Qumram* 5 (1964-65) 59-79.

88. *Les Cènes du Seigneur: Les dossiers de l'archéologie* 10 (1975) 98-106.106, donde concluye con este interrogante, "une fois que l'on admet plusiers cenes... n'est-il

dismo suscita demasiados interrogantes. Con todo la mayoría de especialistas continúan pensando en el jueves como día de la cena final (J. Jeremias, P. Benoit, J. Blinzer, R. Schnackenburg, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, J.P. Meier, G. Theissen...).

c) *La muerte de Jesús:* es clara la referencia a Poncio Pilato, incorporada desde los inicios del cristianismo en el Credo (DH 10-11; del siglo II). Pilato dirigió la Judea del 26 al 36 p.C. y según Tácito fue procurador de esta región, aunque una inscripción descubierta en 1961 a Cesarea lo califica como *praefectus Judae*[89]. Según los cálculos de la celebración de la Pascua las dos fechas posibles son el Viernes 7 de abril del año 30 o el Viernes 3 de abril del año 33. Por otro lado, si tenemos en cuenta las palabras de Lucas que dicen que Jesús cuando inició su vida "pública" tenía "cerca de treinta años" (Lc 3,23), y se toma en el sentido más natural el texto de Juan 2, 20: "tardó 46 años en construir este templo" puede abogarse por el 7 de Abril, que sería el 14 de Nisan de año 30[90].

pas plus facile de résoudre toutes del dificultés?"; A. Nicacci, *L'ambiente del NT e della chiesa primitiva alla luce degli scavi dello Studium Biblicum Franciscanum*: Antonianum 58 (1983) 6-47.14, concluye que "forse non e impossibile che questa diversa cronologia sia in qualche modo legata alla tradizione delle tre cene giudeo-cristiane".

89. Cf. la clásica monografía de J.P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris 1981.

90. J. Finegan propone tres esquemas cronológicos de la vida "pública" de Jesús, de acuerdo con los datos astronómicos: a) empieza el año 26 y termina el 30 (= 14 de Nisan, viernes 7 de abril); b) empieza el año 28 y termina el 30 (= 14 de Nisan, viernes 7 de abril); c) empieza el año 29 y termina el 33 (= 14 de Nisan, viernes 3 de abril), y comenta: "all together it appears that some preference may be given to the first, chronological scheme (a) of the life of Jesus", *Handbook*, 300s.; la mayoría de Biblias proponen también la fecha del año 30 (Nácar-Colunga, Bover-Cantera, Cantera-Iglesias, Jerusalén, Montserrat, Nueva Biblia Española, Casa de la Biblia, TOB, BCI...); cf. así, S. Dockx, *Chronologies néotestamentaries et vie de l'Eglise primitive*, Paris-Gembloux 1976, 21-29; más recientemente, K.P. Donfried, *Chronology of the Life of Jesús: The Ancor Bible Dictionary 1,* New York 1992, 1012-1016, sintetiza así: nacimiento: 8/6; ministerio público: 28; muerte: 30; R.E. Brown, *El Evangelio según San Juan I-XII*, Madrid 1979, 306, observa que, con todo, no debe excluirse absolutamente que Jesús pudiera llegar a ser considerablemente mayor; en este sentido recuerda que ya san Agustín [*In Joh* X,12], basándose en las letras griegas de Adán, que tiene el valor de 46 años, lo interpretó como una referencia a la naturaleza humana de Jesús; también Loisy habló de tal edad y situó la muerte de Jesús a los 50 años; J. P. Meier, *Un judío marginal 1*, 414, afirma que Jesús al morir tenía "unos treinta y seis años".

B. *Testimonios romanos y judíos*[91]

1. PLINIO, el Joven, en el año 112

En el año 111, el emperador Trajano envió a Bitinia –provincia del Asia Menor– un legado suyo, el procónsul Plinio el Joven. Éste transmitió una carta al emperador Trajano interrogándole sobre la conducta a tener con los Cristianos. Plinio declara que la investigación que ha llevado a término le ha mostrado que el cristianismo es una gran superstición. Por lo que respecta a las prácticas cristianas existe un único punto significativo: "se reúnen antes de salir el sol, cantan himnos a Cristo, como si fuese dios" [*essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere*] (*Ep.* X, 96,7)[92]. Este texto atestigua, de forma neta, el culto a Cristo pero no precisa más. La expresión *Christo quasi deo* parece indicar que, para él, Cristo no era un dios como los que adoraban los otros hombres. No sin razón, ya hace años el escritor judío J. Klausner subrayó el notable valor de esta carta como documento sobre el cristianismo en cuanto movimiento religioso. Es evidente, a su vez, que el texto no es independiente de la tradición cristiana primitiva, ya que fue a través de interrogatorios a cristianos como Plinio el Joven conoció lo que comunica a Trajano[93].

2. TÁCITO, hacia el año 115



Se trata de un testimonio romano más explícito, nada favorable a los cristianos, en ocasión del incendio de Roma del año 64, en el cual explica que: "para cortar de raíz este rumor (de que Nerón había incendiado Roma), pretextó unos culpables: personas odiadas por sus delitos, y a quienes el pueblo llamaba cristianos. Y los entregó a los más refinados castigos. El fundador de este nombre, Cristo, había sido ejecutado, bajo el gobierno de Tiberio, por el procurador Poncio Pilato. Pero la detestable superstición (*exitiabilis superstitio*), reprimida por el momento, volvió a resurgir" (*Annales* XV: 44,4s.). Es de suponer que

91. Cf. estos autores con los textos citados en, R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* Bilbao 1994, 295-351, y, más brevemente, P.M. Beaude, *Jesús de Nazaret*, Estella 1988, 11-18.

92. Plinio el Joven, *Cartas,* Madrid 1917, 175.

93. Cf. J. Klausner, *Jesús de Nazaret (1907),* Buenos Aires 1971, 58s.; cf. la síntesis de G. Theissen, *El Jesús histórico,* 100-102; sobre la relación con la Eucaristía, cf. J. Jeremias, *La última cena,* Madrid 1980,146.

Tácito no verificó lo que dice sobre Cristo y Poncio Pilato, dado el tono despreciativo con el que habla de la "detestable superstición" de los cristianos. Probablemente se remite a relatar lo que los cristianos mismos afirmaban y recuerda tres hechos históricos de peso: la ejecución de Jesús por un suplicio romano; el procurador Poncio Pilato; y el origen judío del nuevo movimiento religioso[94].

3. SUETONIO, hacia el año 120

En su *Vida de Nerón,* Suetonio menciona la persecución de los cristianos, pero no dice nada sobre que reclamaban. En su *Vida de Claudio* habla marginalmente de la expulsión de los judíos de Roma y señala que Claudio: "expulsó de Roma a los judíos que, bajo el influjo de *Chrestos*, no cesaban de agitarse" [*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit:* XXV,11]. Los Hechos de los Apóstoles nos recuerdan este mismo decreto: "Pablo encontró en Corinto un judío llamado Áquila, que acababa de llegar de Italia a causa de un edicto de Claudio que ordenaba a todos los judíos que se alejasen de Roma" (Hech 18,2). Áquila es considerado un judío discípulo de Jesús. La insurrección de la cual habla Suetonio y que tiene origen en un "cierto *Chrestos*", ¿no podría reflejar una querella interna de la comunidad judía de Roma donde los partidarios y los adversarios de Cristo se oponían? La identificación de *Chrestos* con Cristo es común actualmente, ya desde E. Renan (1869), seguido por M. Goguel en campo protestante, J. Klausner en campo judío, L. Duchesne y P. Battifol, entre los historiadores católicos clásicos[95].



4. FLAVIO JOSEFO: un escritor judío habla de Jesús

Tácito, Suetonio y Plinio hablan de Cristo, en cambio el judío Flavio Josefo habla de Jesús siendo el primer y más importante "testigo" de la vida y de la actividad de Jesús. Ahora bien, ¿lo cita una o dos veces? Veamos en primer lugar, la cita que no comporta dificultad, texto redactado entre el 93/94:

94. Cf. el texto en, Tácito, *Anales XI-XVI,* Madrid 1986, 244s., nº 471; sobre la validez de este texto, cf. J.P. Meier, *Un judío marginal 1,* 109-111.110, donde subraya que es "obviamente auténtico".

95. Cf. el texto en, Suetonio, *Vidas de los doce Césares II,* Madrid 1968, 102s.; cf. la expresión "cristianos" (Hech 11, 26; 26,28; 1 Pe 4,16) la cual en el manuscrito Sinaítico de primera mano se lee *Chrestianoi* y en el manuscrito Vaticano consta como *Cristianoi.*

"Después de la muerte del procurador Festus (año 62) y antes que su sucesor Albinus llegase, el gran sacerdote Anan reunió un Consejo ante el cual hizo presentar Santiago, hermano de Jesús, llamado el Cristo y algunos otros. Le acusó de haber violado la Ley y les condenó a ser apedreados" (*Ant* 20: IX,1).

Precisamente en la epístola a los Gálatas, Pablo habla de "Santiago, hermano del Señor" (1,19). Normalmente se piensa que se trata del mismo personaje que se encuentra en Hech 12,17; 15,13 y 21,18[96]. Pero el interés de este primer texto de Josefo es su mención de Jesús. Pero ¿quién era este Jesús? Esto nos lleva al escrito más famoso de Flavio Josefo, conocido comúnmente como el *Testimonium Flavianum*. Pocos textos históricos han sido más frecuentemente citados, más apasionadamente rechazados y denunciados como falsedad literaria, o defendidos con fuerza y editados con cuidado, que el llamado *Testimonium Flavianum,* un breve texto que habla sobre Jesús en *Antiquitates Judaicae* XVIII, 4.3[97].

Tal como afirma el judío S. Pines, editor de la versión árabe de este texto, si es auténtico, contendría el testimonio más antiguo sobre Jesús, escrito por un hombre que no era cristiano[98]. Tal afirmación, escrita en 1971, tiene una gran importancia y ha replanteado de nuevo este importante testimonio, ya que hasta entonces parecía muy difícil, por análisis interno, que fuera auténtico. De hecho el descubrimiento de S. Pines aporta una respuesta a ciertas aporías que presenta el texto de Josefo más conocido. En efecto, existe otra recensión diferente del *Testimonium* que poseemos, que se encuentra en una obra árabe del siglo X, la Historia Universal de Agapius, obispo melkita de Hierápolis en Siria. Veamos ahora el texto original propuesto y en paréntesis recogeremos los complementos del texto tradicional del *Testimonium Flavianum:*

"En esta época vivía un hombre sabio, llamado Jesús [*si se le puede llamar un hombre*], cuya vida era perfecta y realizó obras

96. Cf. J. Cantinat, *Introducción crítica al Nuevo Testamento II*, Barcelona 1983, 78-83; P. Winter, *Jesús y Santiago según Josefo* en, E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I,* Madrid 1985, 550-567.

97. Cf. la síntesis sobre su interpretación reciente de, L. García Iglesias en, *Introducción general* a Flavio Josefo, *Autobiografía.Contra Apión,* Madrid 1994, 58-62 (*El "testimonium Flavianum"*), y C. Vidal, *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I,* Madrid 1995, 36-46.

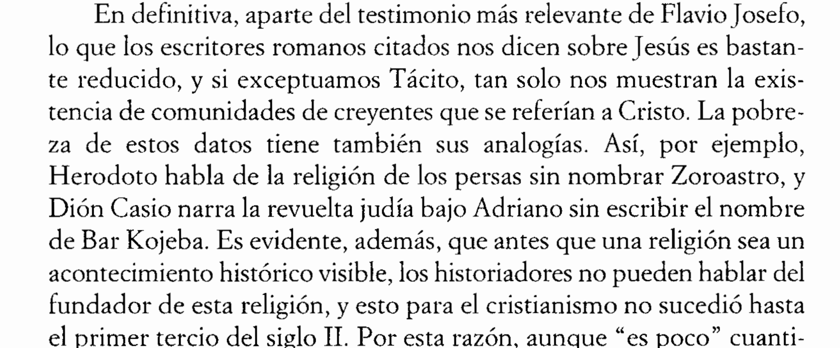
98. *An Arabic Version of the Testimonium Flavium and its Implications,* Jerusalén 1971, 5; cf. R.E. Brown/J.P. Meier, *Antioch and Rome,* New York 1983, 100-102.

admirables (='*paradoxon*'): sus virtudes fueron reconocidas y muchos judíos y paganos se hicieron discípulos suyos [*era el Mesías-Cristo*]. Pilato le condenó a la muerte en cruz [*los que lo habían amado durante su vida no lo abandonaron después de su muerte*]. Los que eran discípulos predicaron su doctrina. Afirmaron que se les había aparecido como viviente después de tres días de su pasión [*se les apareció como viviente y resucitado al tercer día, tal como los santos profetas habían predicho que realizaría milagros. Es de él, donde los Cristianos que encontramos aún ahora, han sacado su nombre*]. Quizá era el Mesías acerca del cual los profetas habían contado tantas maravillas... Y hasta hoy día existe la comunidad de los cristianos que se denominan así en referencia a él".

Pueden advertirse notables diferencias, así no se encuentra la frase "si se le puede llamar un hombre"; no se dice que "se les apareció" sino que "afirmaron que se les había aparecido"; no se añade que "era el Mesías-Cristo", sino que "quizá era el Mesías-Cristo". Como se puede observar estos puntos son los que precisamente creaban dificultad para aceptar la autenticidad de este *Testimonium Flavianum.* Es por esto que la hipótesis del historiador judío S. Pines parece verosímil y es significativa para la imagen de Jesús de Nazaret en el ámbito judío, no cristiano.

En efecto, el texto de Flavio Josefo confirma, no solo la historicidad de Jesús, sino que a su vez atestigua que entre los mismos judíos gozaba de reputación como hombre sabio y virtuoso. Además muestra que Josefo conocía la fe de los cristianos en la resurrección. Un punto final es interesante tener en cuenta: mientras el texto tradicional implicaba a los judíos notables en la condena de Cristo, la versión árabe –probablemente la más original– ¡carga toda la responsabilidad en solo Pilato![99].

99. Cf. la comparación realizada por el mismo S. Pines, *An Arabic Version*, 14-73.72, y que concluye así: "According to this hypothesis Jesus was described by Josephus (just as he was by Matthew 1,16) as *ho legómenos christós* not only because his adherents considered that this title was rightfully his, but also because at that time everyone, both adherents and oponents, knew that this was a cognomen peculiar to Jesus"; A.M. Dubarle, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte*: RB 80 (1973) 481-513; *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après des publications récentes*: RB 84 (1977) 38-58.58, donde aporta el testimonio de un nuevo texto árabe, *Kitab al-Kafi* de un autor del siglo XIII, próximo a Alejandría, que sigue el texto antiguo cuyo valor estaría en que "nous reseigne donc, sur la notoriété de Josèphe chez les chrétiens de Syrie"; cf. la presentación de los textos en, AA.VV., *Flavio Josefo*, Estella 1982, y, sobre todo, el análisis detallado y reciente de J.P.Meier, *Un judío marginal 1*, 79-108.



En definitiva, aparte del testimonio más relevante de Flavio Josefo, lo que los escritores romanos citados nos dicen sobre Jesús es bastante reducido, y si exceptuamos Tácito, tan solo nos muestran la existencia de comunidades de creyentes que se referían a Cristo. La pobreza de estos datos tiene también sus analogías. Así, por ejemplo, Herodoto habla de la religión de los persas sin nombrar Zoroastro, y Dión Casio narra la revuelta judía bajo Adriano sin escribir el nombre de Bar Kojeba. Es evidente, además, que antes que una religión sea un acontecimiento histórico visible, los historiadores no pueden hablar del fundador de esta religión, y esto para el cristianismo no sucedió hasta el primer tercio del siglo II. Por esta razón, aunque "es poco" cuantitativamente lo hallado, podemos afirmar ya "es mucho" para la confirmación de la existencia histórica de Cristo[100].

Concluyendo, pues, y a pesar de su austeridad, las noticias de estos autores sobre Jesús –especialmente Tácito y, sobre todo, Flavio Josefo– nos confirman su historicidad y permiten controlar distintas datos de la tradición cristiana primitiva que se pueden resumir así:

*Un cierto "Cristo", originario de Judea, que realizaba milagros ["obras admirables": FLAVIO JOSEFO], fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato (años 26-36,) bajo el principado de Tiberio [cf. TÁCITO; FLAVIO JOSEFO];
*Hacia el año 50, los judíos en Roma se querellaron bajo el nombre de *Chrestos* [cf. SUETONIO];
*En el año 64, Nerón persiguió y ejecutó seguidores del Cristo [cf. TÁCITO y SUETONIO];
*Hacia el 93/94, existía la comunidad de los "cristianos" en referencia Cristo [cf. FLAVIO JOSEFO];
*En el año 112, hubo una investigación sobre las actividades de los cristianos: se reunían un cierto día a la semana para cantar himnos a Cristo y para compartir la cena en común [cf. PLINIO el Joven].

100. Cf. M.J. Harris, *References to Jesus in Early Classical Authors* en, D. Wenham (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels: Gospel Perspectives 5*, Sheffield 1984, 343-368; la síntesis actualizada de C.A. Evans, *Jesus in non-christian sources* en, B. Chilton/C.A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus,* Leiden 1994, 442-478, y G. Stanton, *¿La verdad del evangelio?,* Estella 1999, 167-173.

C. Las Palabras desconocidas de Jesús o *ágrapha*

Se trata de aquellas palabras aisladas, atribuidas a Jesús por vía de tradición y ausentes en nuestros evangelios canónicos. La investigación de estos textos ha sufrido una evolución importante. Así en 1889, A. Resch reunió 177 fragmentos de los que extrajo 77 palabras auténticas, reducidas después a 36. En 1896, J.H. Ropes retuvo 14 textos, de los cuales constató a 13 como válidos. Después de los descubrimientos de Oxyrinco y Nag Hammadi, en 1963 J. Jeremias en un estudio clásico sobre el tema los redujo a 21. Posteriormente, O. Hofius ha intentado concentrarlos en cuatro [Lc 6,5 (Codex D); EvTom §82; EvHe §5 y POxy 1224 §2][101].

Partiendo de los 21 propuestos por J. Jeremias se puede observar que cinco son los *ágrapha* conservados por los escritos del Nuevo Testamento. Dos de los cuales tienen paralelos en los evangelios: Hech, 1,4-8 (=Lc 24,45-49) y 1C 11,24s (=Lc 22,19s) y de los otros tres: Hech 20,35; 1Tm 4,15; Ap 12,15, sólo el primero aporta algo nuevo ya que afirma: "hay más felicidad en el dar que en el recibir", aunque se trata de un proverbio corriente puesto en boca de Jesús. Entre las variantes que ofrecen los manuscritos del Nuevo Testamento se ofrece un caso excepcional que es el llamado *logion-Freer* situado en Mc 16, 14s. En él se transcribe un diálogo entre los discípulos y Jesús sobre el poder de Satán después de la Resurrección. Se trata de una adición, quizá anterior al año 150 y ligada al problema de todo el final de Marcos con un contenido digno de mención[102].

El *Códice Beza* (D, Cambridge) merece también atención por razón de las adiciones y modificaciones que contiene, especialmente en dos casos. El primero muestra un nuevo logion de Jesús después de Lc 6,5 así: "el mismo día, viendo a alguien que trabajaba en sábado, Jesús le dijo: hombre, si tu sabes lo que haces, eres feliz; si lo ignoras, eres maldito y un transgresor de la Ley", y, el segundo, complementa Mt 6,13, donde en el texto del Padre Nuestro se añade la conocida doxología litúrgica: "porque tuyo es el Reino, tuyo el poder y la gloria por los siglos de los siglos". Esta fórmula, que no tiene nada que suene a falso,

101. Cf. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús (1963)*, Salamanca 1976, 16-24; O. Hofius, *Agrapha*: TRE 2 (1978) 103-110; la síntesis reciente de, J.H. Charlesworth/ G.A. Evans, *Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels* en, *Studying the Historical Jesus*, 479-533.483-491, y G. Stanton, *¿La verdad del evangelio?*, 177-180.

102. Cf. V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*, Madrid 1980, 744s.; J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos II*, Salamanca 1986, 417.

se repite en la *Didakhé* 8,2, y ha sido recuperada por la liturgia católica después del embolismo del Padre Nuestro, tal como hacía ya desde antiguo la tradición ortodoxa, seguida por la protestante, al añadirla a la oración dominical[103].

Sobre los *ágrapha* transmitidos por los Padres y los textos eclesiásticos J. Jeremias cita 24 fuentes principales de palabras del Señor, que dan a fin de cuentas pocos resultados nuevos ya que la mayoría son muy próximos a los evangelios y se repiten en diversos Padres[104]. Junto a los *ágrapha* propiamente dichos, los Padres apostólicos nos ofrecen cierto número de tradiciones evangélicas narrativas. Recordemos principalmente dos, retomadas por el Protoevangelio de Santiago, como son el nacimiento de Jesús en una gruta, mencionado por Justino (*Dial. Tryphon* 78, 4-6), y la mención del astro de Belén, cuya luz eclipsó la de los otros astros, según Ignacio de Antioquía (*Eph.* 19,2).

A su vez, los Papiros de Egerton (hacia los años 140-160) y de Oxirinco (siglo III) atestiguan antiguas agrupaciones de logia, algunas de las cuales son paralelas al *Evangelio de Tomás* de Nag Hammadi. Estos paralelos pueden resumirse así: POxy §654 = EvTom: prólogo y ns.1-7; POxy §1 = EvTom ns. 26-33; POxy §655 = EvTom ns. 36-40. De entre el resto sobresale POxy §840, bastante extenso y quizá auténtico, en el que se narra una discusión en el Templo sobre lo puro y lo impuro entre Jesús y un sacerdote fariseo[105].

Para concluir este punto podemos recoger la austera conclusión de J. Jeremias en su estudio citado: "el verdadero valor de la tradición extra-evangélica consiste en poner fuertemente de relieve el valor único de nuestros cuatro evangelios... Las palabras dispersas del Señor pueden ofrecernos complementos –complementos importantes y precio-

103. "Por la *Didakhé* sabemos que empezó muy temprano, seguramente ya en edad apostólica, la costumbre oriental de terminar la Oración dominical con una *Doxología*. En las tradiciones bizantinas suele decir así. Esta doxología es, practicamente, un reflejo litúrgico de la primera Petición; su estilo es también de la Biblia, y tiene en ella varios precedentes (cf.1 Cr 29,11; Ap 5,12.13)", comenta I. Gomá, *El Evangelio según San Mateo I*, Madrid 1966, 369s.; cf. también, J. Draper, *The Jesus Tradition in the Didache*: *The Jesus Outside the Gospels*, 269-287.284, donde concluye que: "Nevertheless Didache largely supports the evidence of Mt. and Lk. concerning the teaching of Jesus".

104. *Palabras*, 24-36; sobre los Padres, D.A. Hagner, *The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr*. *The Jesus Outside the Gospels*, 233-268.259, concluye: "the basic agreement between the written accounts of Jesus' words and the oral tradition later than the Gospels is evidence both that the words of Jesus were treasured from the beginning and that they were handed down with the utmost care".

105. Cf. este texto en, A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, 76-78; cf. el análisis de J.A. Fitzmyer, *The Oxyrhynchus logoi of Jesus: Essays on the Semitic Background of the N.T.*, Missoula 1974, 355-433.

sos– pero nada más"[106]. De hecho estos complementos se sitúan a nivel, por ejemplo, del color palestino de las narraciones, de la resonancia evangélica de diversas sentencias, de la historia del texto evangélico, de las reacciones de las primeras comunidades cristianas...

D. *Los evangelios apócrifos*

Muchas de las noticias "populares" acerca Jesús nos provienen de los Apócrifos, así, por ejemplo, la presentación de María al templo, el nombre de los padres de María: Joaquín y Ana, la presencia del buey y la mula en el pesebre, los tres reyes magos, los nombres de Longinos y la Verónica, la dormición de María... De hecho, el conjunto de los Apócrifos es más extenso que los evangelios canónicos. Referente a su redacción, encontramos un gran escalonamiento que va desde el s. II al s. VI, y alguna vez al s. XI. A partir de la *Third Quest* se ha abierto una nueva discusión sobre su valor especialmente en referencia al *Evangelio de Tomás*, y también parcialmente sobre el *Evangelio de Pedro*[107]. A su vez, para el desarrollo de la tradición cristiana sobre la infancia de Jesús ha tenido un papel decisivo el llamado *Protoevangelio de Santiago*. He aquí una breve referencia a todos ellos para situarlos en nuestra búsqueda de la imagen de Jesús de Nazaret, dejando aparte el resto de estos apócrifos como los Evangelios judeo-cristianos (nazarenos, ebionitas, hebreos) o los de ficción (el de José, el de Tomás o Pseudo Tomás, que es diverso del *EvTom* gnóstico, la dormición de María, el del Pseudo-Mateo...)[108]:



El Protoevangelio de Santiago: llamado así porque narra hechos anteriores en parte a las narraciones evangélicas y se puede fechar hacia

106. *Palabras*, 123; conclusión confirmada también por, J.B. Bauer, *Agrapha:* ³LThK 1 (1993) 246s.

107. También recientemente se discute sobre el llamado *Evangelio secreto de Marcos* publicado por M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge 1973, presente en un documento de las Pseudoclementinas con contenido esotérico, cf. las críticas sobre su autenticidad y su posible aportación en, R.E. Brown, *Introduction to the New Testament*, 112, nº20 (§6).

108. Cf. la excelente edición castellana ya citada de A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid ¹⁰1999 (a partir de la ed. 6 de 1988, incorpora los apócrifos gnósticos, pp. 678-747); cf. el clásico, E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen, I-II*, Tübingen 1959-64; J.B. Bauer, *Los Apócrifos Neotestamentarios*, Madrid 1971; A. Piñero, *Los Evangelios Apócrifos* en, A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo*, Córdoba-Madrid 1993, 367-454; *El otro Jesús. Vida de Jesús según los Evangelios apócrifos*, Córdoba ³1996; J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993; *The Apocryphal Jesus. Legends of the Early Church*, Oxford 1996.

finales del s. II, con partes más antiguas. Se compone de dos narraciones legendarias: una explica el nacimiento e infancia de María; la otra, la anunciación y nacimiento de Jesús. En 1958 se publicó el texto procedente de la Colección de los papiros Bodmer que contiene la primera parte de este Protoevangelio que es una copia realizada probablemente el s. III y, por tanto, sería la más antigua que conocemos[109]. Este apócrifo es el que ha influenciado más el arte cristiano así como la piedad tradicional y la liturgia. Nos narra el encuentro de Joaquín y Ana, padres de María, el nacimiento de la Virgen, su presentación y educación en el templo. También afirma que José era un hombre mayor, anteriormente padre de muchos hijos. Explica el viaje a Belén, el nacimiento de Jesús y termina con la muerte de Zacarías. Es posible que ciertos de esos puntos, presentes ya en los Padres, se apoyen en tradiciones extra-canónicas dignas de interés. Pero el historiador poco podrá deducir para el conocimiento de Jesús. En cambio, este evangelio informa acerca de la piedad de ciertos cristianos del s. II y esboza ya desarrollos de la piedad mariana[110].



El Evangelio de Pedro [EvPe]: pertenece a la mitad del s. II p.C. El fragmento que conocemos, encontrado en 1886, se extiende desde la pasión a la resurrección y se encuentra citado actualmente en las notas de algunas sinopsis (K. Aland, P. Benoit/P.-É. Boismard...) y ediciones del Nuevo Testamento. Este evangelio insiste en la divinidad de Jesús, subraya su impasibilidad en la pasión de manera que tiene resabios de "docetismo", es decir, reduciendo la humanidad de Jesús a pura apariencia. Narra con estilo apocalíptico la salida de Jesús de la tumba, delante de los soldados y ancianos [cf. EvPe § 35s.38-40]. En este sentido se percibe un deseo claro de probar la verdad de la resurrección de Jesús dándole además como testigos personajes que claramente no

109. M. Testuz, *Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie*, Gologny-Genève 1958; E. Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961; E. Cothenet, *Protévangile de Jacques*: DBS VIII (1972): 1374-1384; R.F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Santa Rosa 1995, donde se refiere también al llamado *Evangelio de la Infancia de Tomás*, conocido muy sumariamente, que relata episodios milagrosos de la infancia de Jesús.

110. Santos Otero, *Los Evangelios*, 131-176.139, donde escribe: "la verdadera idea... es apologética. Quiere defender el honor de María. Llega incluso a pensar en la concepción virginal, lo cual es un paso decisivo para la afirmación del dogma de la Inmaculada"; sobre su influencia en el arte cristiano, cf. J.B. Bauer, *Los Apócrifos*, 155s.; cf. el aporte a la Mariología en, R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, ⁵Paris 1967, 168s.

tenían simpatía por Jesús[111]. J.D. Crossan recientemente ha defendido que diversos fragmentos del EvPe son anteriores a los Evangelios canónicos[112]. En cambio, la mayoría de autores más prestigiosos (especialmente, R.E. Brown, y también, J.P. Meier, C.A. Evans, G. Theissen...) lo ven como un desarrollo imaginativo de los canónicos puesto que no existe ninguna razón sólida para considerarlo anterior a ellos[113].

El Evangelio de Tomás [EvTom]: dentro de los evangelios que escribieron los grupos gnósticos para divulgar sus tesis es relevante, por encima de todos, el *EvTom* encontrado en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi el año 1945, formado por una colección de 114 dichos o logia de Jesús[114]. De entre estos, setenta y nueve tienen paralelos en la tradición sinóptica, once de los cuales son variantes de las parábolas sinópticas y tan sólo tres de ellos no tienen paralelismos reconocidos (§21ab; 97; 98)[115]. Estos paralelos hacen del *EvTom* una fuente valiosísima para el estudio de las tradición de los logia de Jesús, aunque un buen grupo de ellos reflejan el espíritu del gnosticismo del editor final (por ejemplo, la minusvaloración tanto del cuerpo, §87 y 112, como de la mujer, §114). Ciertos críticos han querido descubrir en el *EvTom* un quinto Evangelio, bajo la forma de agrupación primitiva de logia, en la línea de confirmar la misma segunda fuente sinóptica (fuente Q), postura del *Jesus Seminar* que, a su vez, defiende que se trata de un composición anterior al año 50 p.C.[116]. En cambio, la mayoría de los especialistas

111. Tal como observa atinadamente A. Santos Otero, *Los Evangelios*, 375; cf. el clásico comentario de L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre,* Paris 1930, y el más reciente de M. Mara, *L'évangile de Pierre*, Paris 1973.

112. *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative,* San Francisco 1988, resumido en su, *El Jesús de la historia,* Madrid ²2000, 518 (Apéndice VII: "Estratos del Evangelios de Pedro"), posteriormente en, *Who Killed Jesus?,* San Franscisco 1995, replica a R.E. Brown sin aportar novedades.

113. Cf. el detallado y mesurado estudio de R.E. Brown, *The Gospel of Peter. A Noncanonical Passion Narrative* en, *The Death of the Messiah 2,* New York 1994, 1317-1349.

114. Cf. la edición crítica de J.E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, Leiden 1975; cf. especialmente las traducciones castellanas de, A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos (sólo a partir de la ed. 6),* 678-705, y R. Trevijano, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás,* Madrid 1997, 55-76; cf. el texto con paralelos, índices y comentarios en, M. Alcalá, *El Evangelio copto de Tomás,* Salamanca 1989, y *Los Evangelios de Tomás, el Mellizo y María Magdalena,* Bilbao 1999, 27-167.

115. Cf. P. Benoit/M.E. Boismard, *Synopsis de los cuatro evangelios I*, Bilbao 1975, IX-XI, cita todos los 'logia' que pueden relacionarse con el texto canónico, y en el t. II, Bilbao 1977, 48s., examina la media docena de textos que juzgan más arcaicos; cf. el uso amplio que se hace del *EvTom* en, J. Jeremias, *Las Parábolas de Jesús*, Estella 1971, 108s.

116. Cf. el mismo título de su obra más conocida donde aparece ya el "quinto evangelio", es decir, el *EvTom* en, W. Funk (ed.), *The Five Gospels,* New York 1993.

piensan que, aunque el EvTom haya preservado algunos dichos originales de Jesús, toda la obra es una composición del siglo II y refleja el incipiente gnosticismo de aquel momento (así, R.E. Brown, B.D. Chilton, C.A. Evans, J.A. Fitzmyer, J.P. Meier, M. Hengel...).

Aún más, los mismos dichos son difícilmente comprensibles sin la ayuda del mito gnóstico sobre la caída del mundo celeste a este mundo de la ignorancia y la posibilidad de retorno a partir del conocimiento (cf. §1; 108)[117]. El *EvTom* expone una cristología trascendente, sin apenas títulos (nunca "Mesías" y una sola vez, "Hijo de hombre": §86) y, a su vez, sugiere una forma de vivir y de actuar de Jesús próxima a una cierta vida itinerante y carismática[118]. Como conclusión se puede afirmar que poco puede aportar el *EvTom* en la búsqueda del Jesús histórico, dado que, aún resaltando ciertos aspectos de algunos logia sinópticos, más que una tradición independiente parece constituir una reelaboración gnóstica de la tradición de los sinópticos. En efecto, "el carácter esotérico del escrito y la reiteración de temas como el papel concedido a la gnosis como conocimiento de sí, el ansia por recobrar el estado de unidad originaria, la condena de todo lo mundano, considerado como obstáculo para repristinar la unidad, la figura del Revelador, que condensa en sí la fuente de conocimiento, de la vida y del descanso, legitiman la colocación del *EvTom* en el ámbito de la literatura gnóstica"[119].

¿Qué queda, pues, de todos estos apócrifos? Una conclusión es clara y unánime entre los estudiosos: no hay material de tanto valor como el presente en los Evangelios canónicos si lo comparamos con los Apócrifos. En éstos, encontramos dobletes, matices, algunos pensamientos elevados, diversos complementos... Ciertamente todo este material refleja especialmente modificaciones y especulaciones posteriores, sobre todo de la Iglesia paleocristiana y como testimonio de la transmisión inicial de algunos dichos de Jesús. En definitiva, estas modificaciones y especulaciones reflejan a su manera el notable impacto de

117. Cf. la monografía de M. Fieger, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik,* Münster 1991, 290, donde concluye que el *EvTom* "benutz die synoptischer Tradition als äussere Gestaltungshilfe" y que con él "die Thomasgemeinde... Überbau verhafteten gnostischen Systemen ab".

118. Cf. la monografía de S.J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus,* Sonoma 1993.

119. R. Trevijano, *Introducción* en sus, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás,* 77-112.112, donde se puede encontrar un actualizado y excelente *status quaestionis.*

la vida de Jesús en la historia y pensamientos humanos de los primeros tiempos[120].

II. Datos básicos de los Evangelios sobre la historia de Jesús de Nazaret

Entramos ahora en una propuesta de datos básicos de los Evangelios como resultado de los criterios anunciados que nos puedan describir lo que se podría llamar el "hilo conductor" de la historia de Jesús. Tal propuesta, que ya avanzamos en 1989 en la primera redacción de este texto, y que en aquél momento no era habitual en los manuales de cristología fundamental centrados tan sólo en las palabras de Jesús y muy influidos por el minimalismo de la *New Quest*[121], se ha convertido en la presente etapa de la *Third Quest* en central, tal como puede constatarse en los estudios recientes de E.P. Sanders[122], J.P. Meier[123], N.T. Wright[124], del "Jesus Seminar"[125] y C. A. Evans[126]. La propuesta que presentamos es una actualización y una ampliación de la reali-

120. G. Theissen, *El Jesús histórico,* 35-80.80, aún mostrándose muy atento a la posibilidad de que al menos el *EvTom* contenga tradiciones independientes concluye el capítulo de las fuentes cristianas sobre Jesús así: "aunque sólo sea por su abundante material, (las fuentes sinópticas) son las fuentes decisivas en la aproximación histórica a Jesús"; J.B. Bauer, *Los Apócrifos,* 159: "podemos encontrar aquí y allá un par de pensamientos elevados, y recibimos diversas perspectivas del mundo de creencia y oración paleocristiano"; B. Chilton/C.A. Evans, *Agrapha and Apocriphal Gospels: Studying the Historical Jesus,* 533, concluyen: "Jesus Research should not realy heavely on these writings, but it should not preceed without their due consideration"; más recientemente el detallado examen de R.E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament,* Grand Rapids 2000, 217, confirma: "Our study of Jesus outside the New Testament points at the end of the day to Jesus inside the New Testament".

121. Como excepción se encuentre el trabajo pionero del católico W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad (1966),* Barcelona 1970, 54-59, que enumera cuatro hechos seguros; por nuestra parte propusimos siete datos en nuestra primera edición del, *Tratado de TF(1989/²1996),* 232-237.

122. *Jesus and Judaism,* London 1985, 11, donde propone ocho actividades de Jesús y, posteriormente en, *La figura histórica de Jesús(1993),* Estella 2000, 27s. las complementa con seis más.

123. *Un judío marginal 1(1991),* 413, condensa su vida en nueve puntos.

124. *Jesus and the Victory of God,* London 1998, 147s. presenta catorce hechos.

125. Cf. R.W. Funk (ed.), *The Acts of Jesus: What Dis Jesus really Do? The Search for the Authentic Deeds of Jesus,* San Francisco 1998, 61.66s.171, donde deduce siete hechos de Jesús.

126. *Authenticating the Activities of Jesus* en, B. Chilton/C.A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus,* Leiden 1999, 3-29, que las resume en diez.

zada en nuestra primera edición y presenta los siguientes datos fidedignos históricamente sobre Jesús de Nazaret[127]:



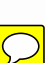
1. En primer lugar, Jesús aparece como el NAZARENO: en efecto, el ser conocido como "el de Nazaret" (Mt 12,11; Jn 1,45; Hech 10,38) fue un inconveniente para el mismo Jesús y para su misión entre los judíos, ya que la Galilea era considerada, por los judíos ortodoxos y por los dirigentes de Jerusalén, como parcialmente pagana[128]. Recordemos la frase proverbial de Natanael a Felipe: "de Nazaret, ¿puede salir algo bueno?" (Jn 1,46). Por otro lado Mateo cita un largo pasaje del profeta Isaías para hacer comprensible el origen galileo de Jesús y lo presenta como querido por Dios (Mt 4, 13-16)[129].

127. La infancia de Jesús no entra directamente en esta síntesis dado el género propio de Mt 1-2 y Lc 1-2; con todo, J.P. Meier, *Un judío marginal 1,* 219-377.236, afronta en la cuestión más delicada de esta etapa como es "la concepción virginal" donde concluye con tino que "la investigación histórico-crítica carece simplemente de las fuentes y los medios necesarios para llegar a una conclusión definitiva. La aceptación o el rechazo de la doctrina estarán condicionados por las ideas filosóficas y teológicas de que se parte, así como el peso que se conceda a la enseñanza de la Iglesia"; como partidarios del puro "teologúmeno" cita los exegetas católicos, G. Lohfink, R. Pesch y, en parte, J. McKenzie; y, en cambio, como partidarios de su historicidad cita a los teólogos K. Rahner, W. Kasper y G.L. Müller; la conclusión de J.P. Meier es la misma que la dada por el grupo de estudio católico-protestante, R.E. Brown/K.P. Donfried/J.A. Fitzmyer/J. Reumann, *María en el Nuevo Testamento,* Salamanca 1982, 279, que afirma que "el equipo convino en que la historicidad de la concepción virginal no es cuestión de la exégesis crítico-histórica pueda resolver, y que era probablemente decisiva la actitud de uno hacia la tradición eclesiástica"; igualmente, R.E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* 541-557, en cuya segunda y actualizada edición, *The Birth of the Messiah. New Updated Edition,* New York 1993 (también con *Nihil Obstat* de la diócesis), 697-712, vuelve a tratar el tema a partir de la más reciente bibliografía y afirma que en el momento actual para él existe un mayor peso para la historicidad que para lo contrario; esta postura la resume en su, *101 preguntas y respuestas sobre la biblia,* Salamanca ²1997, 99, así: "la explicación histórica aparece como la más plausible, lo cual no quiere decir que quede probada. Para algunos, esto sigue siendo insuficiente. Les molesta que siga profesando mi fe en la concepción virginal, aun cuando el testimonio bíblico no acaba de ser definitivo, y me deje guiar por la enseñanza de la Iglesia"; cf. también así, J.A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas II,* Madrid 1987, 106-108, y *Catecismo Cristológico,* Salamanca ³1997, 34-38.

128. Para Eusebio, *Onom.* (= GCS11,72) hay dos Galileas: la 'de los paganos', situada al norte hacia la zona de Fenicia, y la 'de los judíos', al sur del lago Tiberíades; cf. U. Luz, *El Evangelio según san Mateo I,* 238s.; H. Kuhli, *Nazaret:* DENT II: 363-367 y la excelente presentación actualizada de J. González Echegaray, *Jesús de Galilea. Aproximación desde la arqueología,* Estella 2000, 98-100.193-199.

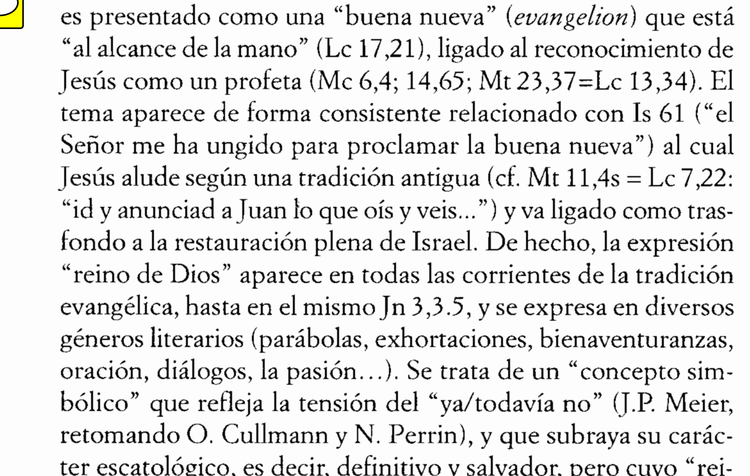
129. Nótese que se habla de procedencia y no de lugar de nacimiento. Sobre la procedencia nazarena hay un claro consenso en la literatura exegética actual, cf. W. Trilling, *Jesús,* 58, "que Jesús fuera oriundo de Galilea y Nazaret es algo que no pudieron inventar sus partidarios; ambos hechos son con toda seguridad históricos"; en cambio, sobre

2. En segundo lugar, Jesús fue BAUTIZADO por Juan, el Bautista: es evidente que este bautismo provocó dificultades ya en los inicios de la predicación puesto que si Jesús era bautizado por Juan, éste debía ser mayor que aquél. Por eso no es extraño que las narraciones evangélicas, cada una según su peculiar visión, justifiquen ese extraño hecho. Así, Mateo relata un diálogo que clarifica la cuestión: "haz ahora lo que debes hacer, para que se cumpla toda justicia" (Mt 3,14s). Lucas, en cambio, sitúa el prendimiento de Juan antes del bautismo y por eso no cita quien bautizó a Jesús (Lc 3,21). El cuarto evangelio, por su lado, no habla directamente del bautismo de Jesús y, a su vez, relata que Jesús bautizaba más discípulos que Juan el bautista (Jn 3,22; 4,1s.), el cual reconoce a Jesús como "el cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29)[130].



el lugar de nacimiento, hay una fuerte tendencia a ver en Belén una referencia más teológica que geográfica como cumplimiento de la profecía de Miqueas 5,1(2); partidarios del origen nazareno aparecen ya, E. Renan, *Vida de Jesús(1861),* México 1967, 49, y R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica(1921/1931),* Salamanca 2000, 357-359; opinión relanzada por el luterano, G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 55, y el judío, D. Flusser, *Jesús*, Madrid 1975, 31, y defendida por la mayoría de comentaristas católicos recientes, aunque R. Laurentin, *Les Évangiles de l'enfance du Christ*, Paris 1982, 382.426-429, apoya el carácter también geográfico de Belén aún reconociendo el escándalo que suponía para la mentalidad contemporánea de Jesús su procedencia nazarena; cf. la matizada conclusión de R.E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, 537-540, sintetizada por J.P. Meier, *Un judío marginal 1,* 229s., al afirmar que "la manera un poco tortuosa o sospechosa en que Mt y Lc concilian la tradición predominante de Nazaret con la tradición especial de Belén podría ser indicio de que hay que interpretarla como un *teologúmeno*, es decir, como una afirmación teológica (por ejemplo, Jesús es el verdadero Hijo de David, el Mesías de estirpe real profetizado) expresada en forma de relato aparentemente histórico. Pero es preciso admitir la imposibilidad de llegar a la certeza en cuanto a este punto".

130. Cf. J.P. Meier, *Un judío marginal I,* 184-187, que lo pone como ejemplo por excelencia del criterio de dificultad; *Un judío marginal II/1,* 139-159, con una panorámica de las opiniones favorables a la historicidad del bautismo a partir de tres criterios: discontinuidad, testimonio múltiple y dificultad, cf. R. Bultmann, E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Braun, H. Conzelmann, M. Goguel, J. Jeremias, J. Ernst, J. Gnilka, a los que se pueden unir E.P. Sanders, C.A. Evans...; sobre la relación de Jesús con el Bautista cf. G. Theissen, *El Jesús histórico,* 237s. subraya que "Jesús tuvo en gran estima al Bautista durante un tiempo; pero en la enseñanza siguió su propio camino"; en cambio, J.P. Meier, *Un judío marginal II/1,* 159-290.230, se inclina por subrayar que "Jesús fue portador durante todo su ministerio de la escatología del Bautista, de su preocupación por un Israel pecador próximo... por más que renovase y reinterpretase esta herencia"; tal reinterpretación la sitúa en clave de enfatizar la alegría y el cumplimiento de la salvación, cf. así en su, *Jesus:* NJBC: 78:16; C.A. Evans, *Authenticating,* 7s. subraya el acuerdo esencial entre Jesús y el Bautista respecto la restauración de Israel. Por otro lado, nótese que la narración concreta está revestida teológicamente a partir del género literario targúmico propio de la "visión-interpretativa", llamado "derásico", cf. así, F. Lentzen-Deis, *Die Taufe*



3. Dato fundamental de toda la actividad de Jesús es el ser PROCLAMADOR DEL REINO DE DIOS. En efecto, su anuncio es presentado como una "buena nueva" (*evangelion*) que está "al alcance de la mano" (Lc 17,21), ligado al reconocimiento de Jesús como un profeta (Mc 6,4; 14,65; Mt 23,37=Lc 13,34). El tema aparece de forma consistente relacionado con Is 61 ("el Señor me ha ungido para proclamar la buena nueva") al cual Jesús alude según una tradición antigua (cf. Mt 11,4s = Lc 7,22: "id y anunciad a Juan lo que oís y veis...") y va ligado como trasfondo a la restauración plena de Israel. De hecho, la expresión "reino de Dios" aparece en todas las corrientes de la tradición evangélica, hasta en el mismo Jn 3,3.5, y se expresa en diversos géneros literarios (parábolas, exhortaciones, bienaventuranzas, oración, diálogos, la pasión...). Se trata de un "concepto simbólico" que refleja la tensión del "ya/todavía no" (J.P. Meier, retomando O. Cullmann y N. Perrin), y que subraya su carácter escatológico, es decir, definitivo y salvador, pero cuyo "reinado" es la presencia activa y dinámica de Dios en el mundo ya iniciada hoy. Por eso, su carácter básico de "buena nueva" pone de relieve que Dios se complace en revelarse como padre amoroso con todos y que por esto se congratula por el retorno de los hijos perdidos (cf. por ejemplo, el trasfondo presente en la tradición de Lc 15,1-32!)[131].

Jesu nach den Synoptikern, Frankfurt 1970, 249-251, y A. del Agua, *El procedimiento derásico que configura el relato del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11)* en, D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra: En memoria del profesor A. Díez Macho*, Madrid 1986, 593-609, para quienes el bautismo sería una visión interpretativa/explicativa ordenada a exponer quien era Jesús al principiar su misión precisamente en un momento decisivo de su vida, que a su vez manifiesta una visión también decisiva para la salvación de la comunidad (el bautismo cristiano); con razón, J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos I*, 63, afirma que es un "relato cristológico fundamental", seguido por U. Luz, *El Evangelio según san Mateo I*, 212.

131. La centralidad de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios es un aporte decisivo de R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento(1958),* Salamanca 1980, 39-72, asumido por la exégesis actual aunque sin la radicalización escatológica existencial que le asigna; cf. los iniciadores de un visión escatológica no apocalíptica, R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios en el Nuevo Testamento (1965),* Madrid 1967, 324, donde concluye además que: "a la Iglesia deberíamos distinguirla de la 'Herrschaft' (=Reinado) de Dios como de la de Cristo", y L. Cerfaux, *Jesús en los orígenes de la tradición*, Bilbao 1970, 51-107; cf. posteriormente los decisivos estudios de H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip,* Würzburg 1978; *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983, y su síntesis en, *Jesus, Künder des Reiches Gottes:* [2]HdFTh 2: 115-139; también, J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus 1-2,* Paris 1980, y J. Coppens/ A. Feuillet/ É. Cothenet/P. Prigent: *Règne de Dieu*: DBS X

4. Un cuarto dato fundamental sobre Jesús es que CONVOCÓ DISCÍPULOS y constituyó un grupo de DOCE. En efecto, Jesús fue llamado en arameo "rabbí" (Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45) y en griego "maestro" (*didáskalos*: Mc 4,38: 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1). Por otro lado, las cuatro listas de "los Doce" que aparecen en el Nuevo Testamento (Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14.16; Hech 1,13, aunque aquí once) permiten afirmar su origen pre-pascual. La misma insignificancia de muchos de sus nombres después de la Pascua, confirman este origen previo tal como el hecho de que el traidor perteneciera a su grupo y la misma pre-eminencia de la institución sobre cada uno de ellos (cf. Hech 1,15,21-26). La convocatoria de los Doce, pues, unida a la proclamación del Reino de Dios, conduce a la certeza de que la esperanza de Jesús era la restauración del Israel, puesto que el número doce como simbolismo apunta a las doce tribus de Israel (también en, 1QS 8,1) y , en definitiva, a todo su pueblo. Así pues, los Doce simbolizaban tanto la pretensión de Jesús a la totalidad de Israel, como también su promesa de la salvación escatológica para Israel, y en este sentido son como los patriarcas de este pueblo escatológico y por esto "se sentarán en (doce) tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel" (Mt 19,28/Lc 22,30)"[132].



(1985) 1-199; dentro de la reciente *Third Quest* ofrece un resumen su gran especialista de tendencia moderada, B. Chilton, *The Kingdom of God in recent discussion: Studying the Historical Jesus,* 255-280, el cual constata, a partir de diversas monografías (N. Perrin, H. Schürmann, I.H. Marshall, J. Schlosser, M. Merklein...) y de sus propios estudios, que la visión escatológica del Reino de Dios (no mantenida por el "Jesus Seminar", así, por ejemplo, M. J. Borg y J.D. Crossan la comprenden como una pura "forma de vida") no se identifica con la visión apocalíptica sino que se centra sobre Dios y se caracteriza por una trascendencia muy pronunciada; por esto puede sorprender que G. Theissen, *El Jesús histórico,* 310-314.313, para quien el reino de Dios es el núcleo de la predicación de Jesús, mantenga aún que "Jesús no previó una duración del mundo tan prolongada"; una reflexión precisa sobre este punto puede encontrarse en las excelentes páginas de J.P. Meier, *Un judío marginal II/1,* 291-592.536, donde concluye que el Reino de Dios "es un símbolo en tensión, una realidad polifacética, todo un relato mítico en miniatura que no puede ser expresado adecuadamente con una sola fórmula o definición; de ahí que Jesús hable de un reino futuro y, sin embargo presente"; el concepto de "símbolo en tensión" lo retoma del "tensive symbol" de N. Perrin, *Jesus and the Language of Kingdom,* London 1976, combinado con la fórmula clásica del "ya/todavía no" de O. Cullmann, *La historia de la salvación,* Barcelona 1967.

132. Cf. T. Holtz, *doce:* DENT I: 1097-1103; E.P. Sanders, *Jesus and Judaism,* 98-100, defiende además el número duocecimal de "los Doce"; G. Theissen, *El Jesús Histórico,* 244-247.247, contradice su maestro R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento,* 81.104, que veía la Pascua como origen del relieve de "los Doce", y subraya que "el número de doce sólo puede interpretarse en estos términos: Jesús era consciente de haber sido enviado a las doce tribus de Israel"; sobre su relación con el nuevo pueblo constituido por los "Doce", cf. H. Schürmann, *Jesus,* 35.145s.



5. Ligado fuertemente a los datos anteriores aparece con fuerza que Jesús fue TAUMATURGO, a través de sus curaciones y exorcismos, conocidos generalmente como "milagros". En efecto, una lectura sencilla de los Evangelios y de otras fuentes, como Flavio Josefo, que habla de sus "obras sorprendentes" [*paradoxon ergon*: Ant 18,3.3], lleva inexorablemente a la conclusión de que Jesús era conocido en su tiempo como realizador de curaciones y exorcismos. Al margen del análisis de la naturaleza exacta de estos acontecimientos, que la tradición antigua ya polemizaba (¿vienen del demonio o del Espíritu de Dios?: Mc 3,20-30), el análisis histórico de las fuentes conduce a la clara afirmación de la actividad taumatúrgica de Jesús, en sintonía con el judaísmo carismático y renovador del pueblo, y en términos de experiencia religiosa personal relacionada con la medicina y hasta con cierta magia[133]. Tal renovación constatada ya en algunos sectores de la *New Quest* (J. Jeremias, R. Latourelle, G. Theissen)[134], pero claramente asumida por la investigación reciente de toda la *Third Quest* (E.P. Sanders, J.D. Crossan, J.P Meier, C.A. Evans y el "Jesus Seminar")[135]. Los

133. Se supera así el "prejuicio" de R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica (1921),* 267-301, que los considera de origen helenístico, como sus discípulos (H. Conzelmann, G. Bornkamm...).

134. Autores que representan enfoques diferenciados; cf. la constatación hermenéutica de J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento,* 115: "aún aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de milagros, vemos que siempre queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos. Se trata primariamente de la curación de padecimientos psicógenos, principalmente de las que los textos califican de "expulsiones de demonios", realizadas por Jesús con una breve orden; pero se trata también de la curación de leprosos (en el sentido amplio en que entonces se entendía esta palabra: la lepra, en el sentido moderno de la palabra, no fue definida hasta el año 1872, en tiempos antiguos se aplicaba también a otras enfermedades, v. a enfermedades psicógenas de la piel), de paralíticos y de ciegos. Se trata de acontecimientos que están en la línea de los que la medicina llama 'terapia de superación'"; en una perspectiva más "literalista" se sitúa, R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro,* Salamanca 1990; *Milagro*: DTF: 934-959; en una perspectiva sociológica novedosa se coloca el primer estudio de G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten,* Gütersloh 1974, retomado y actualizado en, *El Jesús histórico,* 317-353; también, G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus,* Tübingen 1993.

135. Cf. la excelente panorámica de Barry L. Blacburn, *The Miracles of Jesus: Studying the Historical Jesus,* 353-394; posteriormente el "Jesus Seminar" en, R.W. Funk (ed.), *The Acts of Jesus,* San Francisco 1998, ha reconocido diversos "milagros", como

milagros, pues, se perciben como verdaderos "signos" y realizaciones parciales e iniciales de lo que se cumplirá en plenitud en el reino de Dios.

6. Otro dato fundamental es su PROXIMIDAD CON DIOS, tipificada en la expresión ABBA usada por Jesús en Mc 14,36. En efecto, aparte del grito en la cruz de Mc 15,34 y paralelos, en donde se cita el Salmo 22,2: "Dios mío, Dios mío", todas las oraciones de Jesús que pertenecen al estrato más antiguo de la tradición se introducen con la invocación: *ho pater*, que usado como vocativo muy probablemente refleja la forma enfática aramea *Abba*. Surgida del lenguaje familiar, expresa en el uso corriente los sentimientos de abandono, de confianza y de proximidad del hijo respecto a su padre. La generación apostólica conservó este recuerdo con atención y configuró no solo su propia oración (Gl 4,6; Rm 8,15), sino también el criterio para cotejar la veracidad del testimonio de Cristo (cf. Getsemaní: Mt 26,42; Lc 23,46, y Lázaro: Jn 11,41), sirviéndoles a su vez como fundamento de su reflexión sobre la condición mesiánica de Jesús de Nazaret[136].



Mc 1,30s.; 1,40-42; 2,3-5,12; 5,25-29; 10, 46-52; Lc 8,1s.; cf. el estudio mesurado y detalladísimo de todos los milagros en, J.P. Meier, *Un judío marginal II/2*, 595-1194; *The Present State of the "Third Quest"*: Biblica 80 (1999) 459-487.483, para quien los milagros son "a key element. The validation of this insight (of the miracles) is a major contribution of 'Third Quest'".

136. Ya es clásico el estudio de J. Jeremias, *Abba*, Salamanca 1981, 17-89, 65.72 [=*Teología del NT*, 52.80-87], donde escribe: "Jesús utilizó constantemente (excepto en Mc 15,34 = Mt 27,46) la palabra "Padre" para dirigirse a Dios: tal es el testimonio unánime e invariable de las cinco capas de la tradición evangélica; ésta nos revela además el término empleado por Jesús: el arameo *abbâ*; 'Abba, Padre querido', con esta sencilla fórmula la Iglesia primitiva recogió el núcleo de la fe en Dios que era la de Jesús"; orientación seguida para enfatizar el eje de la experiencia de Jesús por E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente,* Madrid 1981, 235-246; sintetiza tal visión, R.H. Kelly, *Dios Padre en la Biblia y la experiencia de Jesús:* Concilium nº163 (1981) 438-450; los matices posteriores a esta postura parten de la constatación de que existen algunos paralelos tales como: 3Mac 6,3; Sab 14,3; Sir 23,1; 4Q372, así como textos rabínicos (cf. G. Vermes, *Jesús el judío,* Barcelona 1977, 222-225) y que el dirigirse a Dios como *Abba* en arameo era inusual, tal como constata J.A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas III,* Madrid 1986, 314-316; *4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran*: Biblica 74 (1993) 153-174, y su reciente síntesis en, *Aramaic Apocalypse* en, L.H. Schiffman/J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls,* Oxford 2000, 51; también así, F. García, *The Eschatological Figure of 2Q246* en, *Qumran and Apcocalyptic,* Leiden 1992, 162-179; en esta línea, J. Barr, *Abba Isn't Daddy:* Journal Theological Studies 39 (1988) 28-47; a partir de estas observaciones, J. Schlosser, *El Dios de Jesús,* Salamanca 1995, 183-213; J.P. Meier, *Jesus:* NJBC: 78:31; *Un judío marginal 1,* 277-279; R.E. Brown, *The Death of the Messiah,* New York 1994, 172-175, y G. Theissen, *El Jesús histórico,* 576s., continúan

7. Un séptimo dato básico es que JESÚS tuvo una RELACIÓN CRÍTICA con el TEMPLO: esta crítica incluía a sus sacerdotes y aparece como decisiva en el ministerio de Jesús (cf. Mc 11,15-18.27-33; 12,1-12.38-44: 14,52-65; 15,1.11.32s.). La misma referencia a Is 56,7: "mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes" (Mc 11,17) no debe entenderse como derivada de la Iglesia primitiva puesto que supone un reconocimiento demasiado significativo para el Templo de Jerusalén. Esta controversia con el templo está corroborada por Flavio Josefo, el cual nos narra que Pilato condenó Jesús a la muerte por parte "del primero de los hombres de entre ellos" [*Ant.* 18.3.3], expresión que según el autor de Lc/Hech sabemos que se refiere al jefe de los sacerdotes y escribas (Lc 19,47; Hech 25,2; 28,17)[137].



8. Otro dato fundamental de final de su ministerio es que Jesús realizó una CENA DE DESPEDIDA con sus discípulos. En esta comida Jesús habló de que no bebería más vino "hasta el día" en que lo bebería de nuevo en el Reino de Dios (Mc 14,22-25). Tal anticipación atestigua claramente la expectativa de la restauración final de Israel, ya que la alianza escatológica estaba viva en el judaísmo (cf. Jub 1.16-28; Bar 2,35; Dan 6,19;8, 21) e íntimamente relacionada con la idea de que Dios sería rey y, por consiguiente, abierta a la expectativa de la soberanía de Dios que predicaba Jesús. Las palabras de Jesús referidas al pan y al vino son atestiguadas en cuatro versiones diferentes (1 Cor 11,23-26; Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29; Lc 22,15-20) y repre-

reconociendo que *Abba* refleja un uso propio del Jesús histórico, pero precisan que, a pesar de su notable significatividad, no puede convertirse en el único dato para basar la experiencia de Dios por parte de Jesús de Nazaret, tal como intenta J. Jeremias; cf. el resumen de esta postura y de las precisiones posteriores en, R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I,* 113-118, y la síntesis de J. Vázquez, *¡Abba Padre! (4Q372 1,16). Dios como Padre en Qumrán:* Semanas de Estudios Trinitarios 35 (2000) 53-72.71s., donde concluye: "¿podríamos pensar en la posibilidad de que Jesús, sus seguidores, los primeros cristianos, se vieran influenciados por esa tendencia hacia una teología "paternalista" propia del período intertestamentario?... Queden estas ideas en la mente de los lectores: El Dios Padre de Jesús también está en Qumrán".

137. Afirma J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos II,* 152, que "no hay que dudar de la historicidad de una actitud de Jesús en el templo correspondiente a la descrita"; E.P. Sanders, *Jesus und Judaism*, 61-76, ve la acción de Jesús contra el templo fue una demostración profética que simbolizaba su inminente destrucción; cf. los atentos estudios de D. Chilton, *The Temple of Jesus,* Penn 1992, y C.A. Evans, *Jesus and the "Cave of Robbers": Towards a Jewish Context for the Temple Action* en, C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries*, 345-365.

sentan dos grandes tradiciones (la de Pablo y la de Marcos), todas ellas revestidas posteriormente de forma litúrgica. Probablemente las palabras de Jesús podían tener este tenor: "esta es mi carne [cuerpo]", y "esta [copa?] es [=contiene] la alianza [sellada] con mi sangre" (cf. el eco de Ex 24,8). Así, esta cena de despedida se convierte en una promesa, no obstante el fracaso aparente de su misión, y se proyecta hacia el banquete escatológico, tal como atestigua Mc 14,25, refrendado por la tradición paulina en el "anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga" (1Cor 11,26). En conclusión, se puede afirmar que esta cena de despedida con sus discípulos realizada por Jesús es un dato fundamental del final de su vida y aunque no fuera necesariamente una cena pascual (por ejemplo, no hay ninguna alusión ni al cordero pascual, ni a las hierbas amargas), es indudable que se realizó en un contexto vital y personal de gran trascendencia para Jesús y los suyos[138].

9. Dato decisivo sobre Jesús es que fue CRUCIFICADO, como "REY DE LOS JUDÍOS", fuera de Jerusalén por las autoridades romanas. En efecto, la muerte en cruz es el suplicio más infame conocido por la justicia romana, no permitido a los ciudadanos romanos. Fue un hecho que sorprendió y escandalizó tanto a judíos como a los gentiles, tal como Pablo lo recuerda: "la cruz, escándalo para los judíos y locura para los paganos" (1Cor 1,23) como testimonio de la dificultad de la misión primitiva para dar a comprender el fracaso aparente de Jesús. Aunque los detalles del proceso no se hayan establecido con

138. Sobre su carácter pascual: cf. la respuesta fuertemente afirmativa de, J. Jeremias, *La última cena,* Madrid 1980, 13-92; también recientemente, J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos II,* 290-292, aunque no la ve como eje de la interpretación de la cena; en cambio, es mayoritaria la opinión contraria, cf. X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte,* Madrid 1982, 376-378; H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos,* Barcelona 1989, 183, constata que "hoy día no es posible saber si la última cena de Jesús fue la cena pascual judía, como dicen los Sinópticos, a diferencia de Juan"; J.P. Meier, *Jesus:* NJBC 78:51, afirma que Jesús interpretó la cena de despedida, no propiamente pascual, en clave de restauración de la Alianza de Israel en el Sinaí; G. Theissen, *El Jesús Histórico,* 451-485.483, aún mostrando la dificultad "de reconstruir con seguridad el curso y el sentido de la última cena de Jesús", confirma también que "Jesús celebró una cena de despedida con sus discípulos... consciente de que su vida corría peligro... Interpretó aquella simple cena (no cena pascual) como celebración de una "nueva alianza" con Dios"; C.A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus,* 20-23, no la ve en clave pascual pero subraya la importancia decisiva de las palabras de Jesús sobre la alianza y el reino de Dios; en cambio para, J.D. Crossan, *El Jesús de la historia,* 417, no era "una cena especial conocida de antemano".



precisión, el hecho de la condenación y de la ejecución es indudable y es atestiguado también por el Talmud (*San* 43a), por Flavio Josefo (*Ant* XVIII, 63s.) y por el historiador romano Tácito (*Anales* XV, 44)[139]. El motivo o *causa poenae* de tal crucifixión viene dado por el *titulus crucis* "rey de los judíos" [*basileus tôn Iudaiôn*: Mc 15,26], que manifiesta que era alguien que pretendía alcanzar el poder político. La historicidad del *titulus crucis* –quizá en los tres idiomas: hebreo, latín y griego (Jn 19,20), según una costumbre antigua divulgada– viene avalada por estar formulado desde una perspectiva romana (Flavio Josefo atestigua tal designación para Herodes: *Ant* XIV,1.3...) y por haber creado dificultades a la misma comunidad pospascual (cf. Hech 17,7)[140].

139. Cf. ya claramente W. Trilling, *Jesús,* 55s. escribía que "aunque no podemos seguir ya en todos sus detalles el proceso de Jesús, es sin embargo un hecho seguro que fue condenado y ejecutado... En la muerte de Jesús tiene que comenzar la investigación histórica, si pretende averiguar no solo la predicación, sino también la vida de Jesús"; cf. la panorámica reciente en, R.A. Horsley, *The Death of Jesus* en, *Studying the Historical Jesus,* 395-422, donde subraya los cambios desde la *New Quest* –"Jesús crucificado por ser un judío herético"(G. Bornkamm, E. Käsemann, J. Jeremias, N. Perrin...)–, al momento actual mucho más matizado y complejo orientado al contexto histórico y social; sobre el proceso de Jesús, cf. el clásico estudio de J. Blinzer, *El proceso de Jesús,* Barcelona 1959, donde afirma que la mayor responsabilidad de la muerte de Jesús recae en los "judíos"; contradicho por el judío P. Winter (T.A. Burkill/G. Vermes, eds.), *El proceso de Jesús (1974),* Barcelona 1983, 282, cuya tesis la resume así: "afirmamos que los relatos evangélicos, si se examinan críticamente, aportan pruebas claras de que Jesús fue ejecutado de sedición por orden del representante del emperador. Al mismo tiempo, se afirma que Jesús no tenía ambiciones revolucionarias"; el jurista J. Imbert, *Le procès de Jésus,* Paris 1980, 125, concluye que "le seul épisode important à propos duquel de sérieuses discussions subsistent encore entre les historiens est celui de la comparution de Jésus devant le Sanhédrin"; cf. la síntesis actualizada de S. Légasse, *El proceso de Jesús. La historia,* Bilbao 1995, y de G. Theissen, *El Jesús histórico,* 502-517, donde aparece la responsabilidad "jurídica" de los romanos para tal tipo de ejecución.

140. Cf. P. Lampe, *rey:* DENT 1. 614-622.618, afirma que el título "es histórico como expresión romana de la *causa poenae*"; ampliamente así, R.E. Brown, *The Death of the Messiah 2,* 962-968, seguido por G. Theissen, *El Jesús histórico,* 505s.; sobre la relación de la forma de la crucifixión de Jesús con los descubrimientos del año 1968 de crucificados contemporáneos en *Giv'at Ha Mivtar* (Jerusalén), he aquí los puntos centrales: en la tumba nº1, sarcófago nº4 se encontró el esqueleto de un crucificado de unos 24/28 años; el estudio de estos huesos ha conducido a conocer la forma de crucifixión de la primera mitad del siglo I, fecha de tal hecho: 1) el uso de los clavos en los pies y, en cambio, los brazos o las muñecas parece que fueron atados y no clavados; 2) sobre el crurifragio de los dos ladrones en la cruz [que en este caso sería el primer testimonio extra-cristiano de esta práctica]: una investigación posterior más rigurosa sugiere que la fractura pudo producirse al colocarlos en el osario; 3) el entierro en un sepulcro privado [que se da también en el de *Giv'at ha Mivtar*]. Estas investigaciones confirman el dato fundamental: la crucifixión como "práctica" histórica, cf. la síntesis de, G. Stanton, *¿La*

10. Después de la muerte Jesús fue ATESTIGUADO como VENCEDOR DE LA MUERTE, es decir, según el lenguaje más divulgado, con el lenguaje de "resucitado", "viviente" "glorificado" y "exaltado/elevado". En efecto, es incomprensible todo el Nuevo Testamento sin el testimonio central, decisivo, de los apóstoles sobre la victoria de Jesús sobre la muerte. Notemos que los criterios de autenticidad nos llevan, no tanto a la Resurrección, que no narran, cuanto al testimonio de los apóstoles, explicado profusa y decididamente en el Nuevo Testamento. Por otra parte, la pura constatación del testimonio apostólico no conlleva automáticamente a la confirmación de su veracidad, pero es un dato fundamental de la imagen de Jesús neotestamentaria que deberá profundizarse (¿fruto de la ilusión o realidad misteriosa?...) tal como sugerimos en el capítulo siguiente dedicado a la Resurrección de Jesús[141].



verdad del evangelio?, 162s.; J.A. Fitzmyer, *Crucifixion in Palestine, Qumran, and the New Testament*: CBQ 40 (1978) 493-513, y J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos II*, 373s. (Excurso: La crucifixión).

141. Continúa siendo actual la precisa síntesis de C.M. Martini, *Resurrección*: NDT: 1483-1496.1484s.: "datos que han de considerarse seguros sobre la base de investigaciones críticas y exegéticas realizadas en estos últimos años: a) en la predicación primitiva el anuncio de la resurrección no solo ocupa un sitio central, sino primordial; es imposible comprender la predicación primitiva sino se la relaciona con su núcleo original, con el mensaje del Resucitado; b) este testimonio primordial es variado y múltiple en sus fórmulas; c) en la predicación primitiva el anuncio de la resurrección iba acompañado ordinariamente de la mención de testigos"; cf. también el magistral (y póstumo!) artículo de J. Schmitt, *Résurrection de Jésus*: DBS X (1982) 487-582.487: donde escribe en esta línea: "au témoignage convergent de l'ensemble des veines littéraires du NT, en particulier des récits évangeliques, la résurrection de Jésus est le fait majeur et central, l'événement clé des origines chrétiennes. Considerée, à la lumière de ses antécédents jésuaniques et ses résonances apostoliques, elle est, compte tenu de sa dimension à la fois transcendente et terrestre, le retournement lien entre le fait évangelique révolu et l'oeuvre ecclésiale en cours, le motif et la mesure de la continuité entre les message naguère prêché par Jésus et le kérygme proposé à présent par la Communauté"; más recientemente en esta línea, Ph. Perkins, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* en, *Studying the Historical Jesus*, 423-442.424s.442, ha confirmado tal aseveración al escribir que "early Christians believed Jesus of Nazareth to have been raised up or exalted by God", y concluye que "is no element of early Christian belief in Jesus of Nazareth that is not marked by the 'resurrection'"; a su vez, G. Theissen, *El Jesús de la historia*, 553, confirma que es un dato "que el nuevo testamento afirma con unanimidad"; B. Sesboüé, *Creer*, 354, precisa que "la resurrección de Jesús es también histórica en tanto que se trata de un acontecimiento que se inscribe en la historia por el lado de su *antes*. Por este lado está anclada en nuestra historia. Tiene un lugar y una fecha además por las huellas duraderas que ha dejado en la historia. Pero, por principio, su inscripción en nuestra historia no puede significarse sino de manera negativa. Este acontecimiento es histórico además por las huellas que ha dejado en la historia. Piénsese en el vasto movimiento de los que, a lo largo de veinte siglos, han creído y siguen creyendo en el resucitado".

11. A su vez, los DISCÍPULOS DE JESÚS, también conocidos inicialmente como la "secta" o "facción" de LOS NAZARENOS (Hech 24,5), continuaron como grupo reconocible en forma de "movimiento" o "escuela (de pensamiento)", orientado hacia la restauración de Israel y, más tarde fueron llamados "cristianos" (Hech 11,26), porque creían en Jesús, el Cristo, el Mesías de Israel, el cual fue predicado, seguido y celebrado por las primeras comunidades[142]. La fuerza de este dato parte de la convicción de que "el Mesías permanece para siempre" (Jn 12,34), según la tradición judía (cf. Sal 89,36: "la semilla de David permanece para siempre"; cf. Hech 13,22; Ap 1,5; 3,14). El reconocimiento de estos discípulos como "nazarenos", al ser seguidores de Jesús de Nazaret, comportó su calificación como "secta" o "facción" judía (*hairesis*: Hech 24,5.14; 28,22), al igual que los saduceos y los fariseos (Hech 5,17; 15,5; 26,5), los "jasidim" y los esenios (1 Mac 2,42; 1QS 1,7.11...). La palabra griega *hairesis* recoge tanto el sentido de "escuela o sistema de pensamiento", como el más sociológico de "secta", "facción" o "movimiento" y es usada ampliamente por Flavio Josefo, siendo una calificación muy probablemente antigua dado su carácter crítico[143].

142. Este dato, quizá un poco obviado, es puesto de relieve con razón por el título significativo de C.H. Dodd, *El Fundador del Cristianismo*, Barcelona 1974, 25, donde escribe: "nuestro conocimiento tocante a los orígenes de la Iglesia y a su fundador se basa, en primer lugar, en una tradición viva, que tiene sus orígenes en los recuerdos reales de aquellos que habían presenciado los hechos y tenían relaciones personales con su actor principal"; P. Hoffmann titula todo un apartado como "la Iglesia fundada en el acontecimiento Cristo" en, *Iniciación a la práctica de la teología III*, 87-137, y en una importante obra, J. Pelikan, *Christianity* en, M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion 3*, New York 1987, 348-362. 348, confirma: "It is, then, with Jesus of Nazareth that the history of Christianity takes its start".

143. Cf. G. Baumbach, *hairesis:* DENT 1: 119s.; J. Gnilka, *Die frühen Christen*, Freiburg 1999, 249: "das Wort (*hairesis*) kann man mit Partei, Schule, Lebensweise übersetzen. Neben der Partei des Sadduzäer (Apg 5,12) und der der Pharisäer (15,5) steht die der Nazoräer (24,5). Dieser Befund bedeute, dass die Menschen in Israel die Urgemeinde als eine neue Gruppe... betrachtete"; cf. Fr. Blanchetière, *Comment le même est-il devenu l'autre? Ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés?:* RSR 71 (1997) 9-32; C. Perrot, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris 1997, 119-121, señala las indicaciones de san Justino (s.II), Orígenes (s. II/III), Epifanio (s.IV) y san Jerónimo (s.IV/V) sobre los "nazarenos"; cf. el clásico, C. Rowland, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, London ³1989; cf. el balance de los estudios recientes (É. Trocmé/M.E. Boismard/ É. Nodet/J. Rolland) en, J. Rademakers, *Genèse et croissance du christianisme:* NRT 121 (1999) 274-287; J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostels*, New York 1998, 474-479; sobre la categoría "movimiento", cf. G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979;

III. El Misterio de Jesús de Nazaret

En la búsqueda histórico-crítica de la Imagen de Jesús de Nazaret propia de la Cristología Fundamental después de rastrear sobre los datos fundamentales de los Evangelios nos acercamos ya al umbral de la persona misma. Por eso titulamos este apartado con la expresión: el *Misterio de Jesús de Nazaret,* para poner de relieve a su vez la inabarcable y fascinante personalidad de Jesús que hace exclamar a sus discípulos: *¿Quién es éste?* (Mc 4,41), y al mismo Jesús: *y vosotros ¿quién decís que soy yo?* (Mc 8,29). Esbocemos a partir de estas dos preguntas el desarrollo de este apartado:

1. *"¿Quién es éste?" [Mc 4,41]*



a) "Enseñaba con autoridad" [Mt 7,29]

La autoridad personal de Jesús: si algo aparece como decisivo y nuclear a partir del análisis crítico de los Evangelios, es lo que se puede llamar *el poder o autoridad de Jesús*, que traduce la palabra griega *exousia* según los sinópticos (Mc: 10x; Mt: 10x; Lc: 16x). Este término abarca un amplio campo de significados, que va desde el concepto de "pleno poder" a los de autoridad, derecho, fuerza, capacidad y potestad. Significados que se entrecruzan porque derecho y potestad pueden confluir uno en el otro, y la potestad y la autoridad presuponen el poder y su capacidad[144].

El Jesús histórico, 156-173.173, constata que "después de la muerte de Jesús, su movimiento de renovación judía pasó a ser en un primer momento una secta judía... Desde el año 70 d.C. aproximadamente, la "secta" deriva en un cisma definitivo, debido a la destrucción del templo y a la evolución interna tanto del judaísmo como del cristianismo primitivo"; C.A. Evans, *Autenthicating the Activities,* 24-26.26, al subrayar la continuidad de los seguidores de Jesús concluye que "the origin of the messianic undenstanding of Jesus is pre-Passion, not post-Easter. The resurrection of Jesus served to revive messianic categories; it did not create them; cf. la atenta panorámica de R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana,* Estella 1998, 23-52; con todo, R.E. Brown, *Early Church:* NJBC 80:9, se muestra crítico con la expresión sociológica "Jesus mouvement" referida a la etapa de su ministerio, puesto que éste no tenía como centro a Jesús sino el Reino de Dios.

144. Cf. la precisa monografía de Kl. Scholtissek, *Die Vollmacht Jesu,* Münster 1992, 281, centrada en Marcos pero con panorámica sobre todo el NT, para quien se trata de "ein Leitmotiv markinischer Christologie" (subtítulo) y una "herausragende Qualifikation der messianischen Sendung Jesu"; cf. también, I. Broer, *exousia:* DENT I: 1446-1453, y el clásico, W. Foerster, *exousia:* TWNT II: 559-771; también, brevemente, R. Karpinski, *EXOUSIA à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon s. Matthieu,* Roma 1968.

En efecto, según los Sinópticos, Jesús está determinado de muchas maneras por la εξουσια. Sus enseñanzas se diferencia de las de los escribas por el poder que de ellas dimana, cosa que Mc afirma, pero que Mt prueba con ayuda del Sermón de la Montaña (Mt 7,29, par.; Mc 1,27). Por otro lado, los adversarios de Jesús le preguntan qué "autoridad" *[exousia]* tiene él para perdonar pecados, cosa reservada a Dios según el judaísmo (Mt 9,6), y para purificar el templo (Mt 21, 23s.27). A su vez, Jesús hace partícipes de esta "autoridad" o "poder" [εξουσια] para expulsar demonios (Mc 3,15; 6,7). Una peculiaridad relevante de Lc consiste en mencionar juntas varias veces, εξουσια y δυναμις ["fuerza"] (Lc 4,36; 9,1; 10,9) que son empleados de manera prácticamente sinónima. A Jesús, finalmente, como el resucitado, se le concede el más extenso "poder" o "autoridad" [εξουσια] en el cielo y en la tierra (Mt 28,18).

En síntesis, pues, *exousia* se aplica al Jesús terreno para subrayar su superioridad sobre los escribas, sobre los demonios y su participación en el poder de Dios, y se aplica al Resucitado para realzar su amplia posición de poder. Pero no se puede afirmar que, sobre el trasfondo del uso que se hace de este término en los LXX, sea inherente a la *exousia,* empleada en relación con Jesús, el carácter del poder divino. Con razón se puede precisar, pues, que este poder y autoridad, que es la *exousia* de Jesús "recubre sin duda todo el misterio de la persona y de la influencia de Jesús, tal como se percibe en la fe; así él supera todo lo que es puramente 'histórico'. Y, sin embargo, designa una realidad que pertenece al Jesús histórico desde sus orígenes, previamente a cualquier interpretación. En los más diversos encuentros, Jesús aparece siempre con una 'autoridad' inmediata que tiene su fuente en él mismo"[145].

Esta "autoridad" de Jesús, frecuentemente conocida en la bibliografía especializada como "pretensión" (por razón de ser una traducción de la palabra alemana "Anspruch", que significa también 'reivindicación', 'exigencia' o 'derecho'), sirve como formulación de la singularísima reivindicación de autoridad y poder que rompía las barreras del Antiguo Testamento y del Judaísmo[146]. Un testimonio muy

145. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1975, 63 (donde falta el parágrafo central que se puede encontrar traducido en, H. Waldenfels, *Teología Fundamental Contextual,* Salamanca 1994, 317).

146. El tema de la autoridad mesiánica de Jesús, entendida como "pretensión" (*Anspruch*), es común entre los especialistas a partir de J. Jeremias, *El problema del Jesús histórico: Abba,* 199-214; con todo, la palabra castellana "pretensión", traducción literal primera del alemán "Anspruch", no transmite lo suficiente la característica totalmente

característico se encuentra en el uso del "yo" enfático y de la fórmula presente en todos los estadios de la tradición de los evangelios como es: "en verdad (αμην), yo (εγω) os digo..." [Mc: 13x; Q(Mt/Lc): 9x; M: 9x; L: 3x; Jn: 25x]. Esta fórmula, que no tiene paralelo en el judaísmo contemporáneo, encuentra su raíz en la fórmula profética: "así dice el Señor", en la que el profeta enmarca la autoridad divina de su predicación[147]. Por eso, se puede afirmar que, en el uso muy verosímil por parte de Jesús del 'amén' introductorio, está contenida nuclearmente toda la Cristología, siendo, pues, una "auténtica reminiscencia" del propio Jesús[148].

Esta autoridad mesiánica va íntimamente ligada de una manera especial a la expresión *Abba* y muestra así la proximidad con Dios de Jesús de Nazaret. En efecto, Jesús consideró *Abba* como un término sagrado, de tal manera que recomendó a sus discípulos no dar "a nadie sobre la tierra el nombre de Padre, ya que sólo tenéis un Padre, el Padre celestial" (Mt 23,9). En la invocación *Abba* dirigida a Dios se expresa el misterio último de la misión de Jesús. El sabía que era enviado para dar a conocer la Revelación de Dios, ya que Dios se le había dado a conocer como Padre (Mt 11,27)[149].

Además, esta *autoridad mesiánica de Jesús* se pone de relieve a lo largo de todos los Evangelios y es formulada con diversos acentos. Así, la más significativa es, sin duda, la calificación de que "la autoridad personal" de Jesús comportaba de forma relevante una "inmediatez"

positiva y no "ambiciosa" de la autoridad y *exousia* de Jesús; cf. también, W. Trilling, *Jesús*, 201-206.

147. Cf. J. Jeremias, *Teología del NT*, 50s.; *Características de la ipsissima vox de Jesús: Abba*, 105-111.111, que anota como el "*Amen* introductorio se reserva exclusivamente para citar palabras de Jesús".

148. R.E. Brown, *El Evangelio según Juan I*, Madrid 1979, 268; H. Schlier, *amen:* TWNT 1: 339-442.341: comenta que en el amen introductorio de Jesús "die ganze Christologie *in nuce* enthalten"; cf. la panorámica sobre su interpretación en, J.A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas II*, Madrid 1987, 442s. que a pesar de diversos matices confirma que "el uso de la palabra griega *amen* antepuesto a un verbo en el sentido de decir es, en el NT, exclusivo del propio Jesús"; también, U. Luz, *El Evangelio según san Mateo I*, Salamanca 1993, 450, afirma que la fórmula: *amen lego hymin* ("en verdad os digo") es "lenguaje de Jesús", tal como, I. Broer, *Amen:* [3]LThK 1 (1993) 499s.; sobre si es previa (J. Jeremias) o responsorial (Kl. Berger) se muestra vacilante, H.-W. Kuhn, *amen:* DENT I: 206-208.208.

149. Jeremias, *Abba*, 70: "el que Jesús se atreviera a dar ese paso significa algo nuevo e inaudito. El habló con Dios como un hijo con su padre, con la misma sencillez, el mismo cariño, la misma seguridad. Cuando Jesús llama a Dios *Abba* nos revela cual es el corazón de su relación con él"; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, 209, precisa que hay en "*abba* l'indice de la conscience que Jésus a eue de sa proximité unique à l'egard de Dieu au plan existentiel".

[*Unmittelbarkeit*: E. Käsemann], y "ultimidad" [*ultimacy*: C.F.D. Moule], que suscitaba una "llamada incondicional" [M. Hengel], ya que manifestaba una "pretensión de autoridad" [*prétention d'autorité*: B. Sesboüé] fruto de su "gran autoridad" [*great authority*: R.E. Brown], que pedía aceptación y que, al interpelar a otras personas, se manifestaba la "autoridad de su misión y de su predicación" [J. Gnilka, J. Becker] o su "carisma" [G. Theissen][150]. En efecto, la actitud de Jesús manifestaba una seguridad 'inmediata' de conocer y de anunciar la voluntad de Dios, era una palabra última e interpeladora de forma incondicional, expresada en la intuición directa y natural propia del maestro de sabiduría, que irradiaba su fuerza hacia los otros, al estilo de un "carisma". Tal enfoque, aún con diversos matices, es el dominante entre los estudiosos de la cristología. Así, B. Sesboüé ha sintetizado recientemente esta cuestión al escribir: "los exegetas y los historiadores se sirven aquí del criterio del rechazo y la condena a muerte. La "pretensión" de Jesús es tan contraria a la enseñanza corriente del judaísmo, y tan provocadora, que no puede haber sido inventada por redactores bien intencionados. Por el contrario, explica muy bien el rápido incremento de la tensión entre Jesús y las autoridades judías, que conducirá más tarde a su ejecución"[151].

150. La expresión concreta "inmediatez" [*Unmittelbarkeit*], como característica de la enseñanza de Jesús, fue aplicada ya en el artículo 1953, por E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico: Ensayos exegéticos*, 159-189.184; cf. los balances de W.G. Kümmel, *Dreissig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*, Bonn 1985, 540: "absoluter Autoritätsanspruch", y J. Dupont, *Les enigmes de l'histoire de Jésus* en, J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie*, Leuven 1975; [2]1989, 351-356.431-434 [Notes addittionnelles:1989] 433: "L'immédiateté de l'enseignement de Jésus"; C.F. Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge 1977, 142-174.142: "'ultimacy' is possibily a less unsatisfactory one-though it is questionable whether *finis* really means aything essentially different from *ultimum*", que recuerda a P. Tillich; M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, Santander 1981, 126: "la llamada de Jesús a seguirle no puede deducirse del Judaismo ni atribuirse al Cristianismo primitivo... La relación de Jesús con sus discípulos es un documento específico de su autoconciencia"; cf. nuestro estudio, *Luces y sombras en las vocaciones del Nuevo Testamento* en, AA.VV., *XXXVI Semana Misional*, Burgos 1984, 215-235; B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris 1994, 28-32; R.E. Brown, *The Death of the Messiah 1*, 545; J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, Barcelona 1995, 305; J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 337-387 ("autoritative Verkündigung"); G. Theissen, *El Jesús histórico*, 215-221.216, concluye que "la investigación se ha ido desligando lentamente de esa pregunta por la conciencia de Jesús. Más importante ha sido definir objetivamente su autoridad. Para ello se ofrecía el término religioso-científico de "carisma", que es independiente de los títulos cristológicos... El 'carisma', en efecto, armoniza con ciertas ideas bíblicas: cuando se atribuye a Jesús una "autoridad" (Mc 1,21s.), se le atribuye en realidad un 'carisma'. Carisma es una capacidad de irradiación hacia otras personas al margen de la esfera racional", y cita Rom 12,6; 1Cor 12,30.

151. *Creer*, 271, y, más ampliamente en, *Pédagogie du Christ*, 28-32.

b) "Profeta poderoso en obras y palabras" (Lc 24,19)

El profeta definitivo y escatológico: esta autoridad personal y mesiánica de Jesús se expresa en el Nuevo Testamento a través del concepto de "profeta" entendido como profeta definitivo, es decir, escatológico. En efecto, en todas las tradiciones evangélicas aparece este concepto como significativo, tanto en el evangelio más antiguo, el de Marcos; como en el más reciente, el de Juan; en la tradición del discurso de Esteban (Hech 7); y en la fuente común –fuente Q– de Mt y Lc... El tema de Jesús-Profeta, pues, es común y, probablemente, pueda ser el más primitivo, aunque se trata de una forma diferente de los otros profetas.

Así, en diversos textos el pueblo considera a Jesús como un profeta del fin de los tiempos (cf. Mc 6, 14-16; 8,27-30; Lc 7,16.39; 9,8.19; Mt 16,14). Más aún, cuando hace la entrada triunfal en Jerusalén, como "Señor", "Rey" e "Hijo de David" (Mt 21,3.5.9), es designado por el pueblo "como el profeta Jesús de Nazaret en Galilea" (Mt 21,11), por eso los sacerdotes y fariseos tiene miedo de la multitud "porque lo tenían por profeta" (Mt 21,46). Como síntesis los de Emaús resumen toda la actuación de Jesús como la obra de un "profeta, poderoso en obras y en palabras ante Dios y ante todo el pueblo" (Lc 24,19). Además, en Hech se presenta a Jesucristo como "el profeta semejante a Moisés" (3,22; 7,37), prometido en Dt 18,15.18, citado en la transfiguración (Mc 9,7). Este texto era visto en Qumrán (1QS 9,9-11; 4Qtest 5,8), como promesa del profeta escatológico. Finalmente, para Juan unos rechazan a Jesús como falso profeta (Jn 7,47; 8,48; 9,16.24) y otros le consideran como el Profeta de Dios (4,19; 7,40; 9,17), y, por esta razón, sobrepasa a todos los profetas que ha habido en la historia de la salvación (8,48-58)[152].

Junto con este cristología profética más directa, se encuentra también en el Nuevo Testamento una cristología profética indirecta, gra-

152. Subraya la relación entre la cristología del profeta y la "pretensión" de Jesús, F. Schnider, *Jesus, der Prophet*, Gottingen 1973, 257-260.259: "Jesus Anspruch ist absoluter Art. Jesus ist nich einer der Propheten, sondern "der Prophet" als der absolute Heilsbringer, der alle escatologischen Erwatungen erfült und in radikale Nähe zum Vater steht", y su síntesis actualizada en, *prophetes:* DENT II: 1228-1236; cf. los clásicos, H. Riesenfeeld, *Jésus transfiguré*, Copenaghe 1947, 269: "Le titre de prophète que le NT applique a Jésu... constitue aussi un attribut messianique et par suite un motif traditionnel"; F. Gils, *Jésus prophète*, Louvain 1957, 47: "le Christ connait le thème de la persécution des prophètes, et se situe probablement dans la lignée de ces messagers en butte à la contradiction"; cf. la síntesis más reciente, R. Fisichella, *Gesù di Nazaret profezia del Padre*, Milano 2000, 98-145 ("Profeta potente in parole e opere").

cias a las tradiciones que pueden incluirse en el ámbito de la profecía. Así, entre las más relevantes, el bautismo como legitimación de la vocación, la crítica al culto, las instrucciones sobre el seguimiento, la palabras de amenaza y los "ayes", las acciones simbólicas y "milagrosas", el acto de conceder el Espíritu, el destino de Jesús de tener una muerte violenta... Ahora bien, tales comparaciones entre Jesús y los profetas del Antiguo Testamento muestran también su limitación bien expresada en la exclamación: "más que un profeta" (Mt 11,9; Lc 7,26), es decir, el profeta escatológico[153].

La categoría profeta escatológico, como clave de la comprensión inicial de Jesús (ya O. Cullmann y, posteriormente, E. Schillebeekcx, H. Cousin, C. Perrot, R. Fabris...)[154], ha encontrado un importante relanzamiento en la *Third Quest* gracias al acento que pone sobre el judaísmo de Jesús y sobre su dimensión histórica y social (cf. E.P. Sanders, J.P. Meier, C.A. Evans, G. Theissen...). De hecho, entre los datos atestiguados sobre la identidad de Jesús parece claro su reconocimiento como un profeta ya que se recuerda en un dicho considerado procedente de Jesús que "un profeta sólo es despreciado en su tierra" (Mc 6,4; cf. Jn 4,44, y *EvTom* §31: "ningún profeta es aceptado en su aldea")[155]. En esta línea se subraya que los profetas en la época de Jesús frecuentemente encontraban una oposición mortal por parte de sus contemporáneos (cf. Flavio Josefo, *Ant.* 10,38; Heb 11,36-38, y el apócrifo del s.I d.C., *Vida de los profetas*)[156].

Ahora bien, el concepto de "profeta escatológico" se une frecuentemente al tema del "justo perseguido y sufriente" ya antes del Nuevo Testamento. En efecto, es en torno a los Cánticos del Siervo de Jahvé del Deutero-Isaías donde se opera tal unión (Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-11a; 52, 13-53, 12). Tal como Moisés profeta, el Siervo es mediador de la ley y la justicia, luz del mundo, guía del nuevo éxodo babilónico, que da al pueblo el agua de la vida... (Is 42,1-6; 41, 18; 43, 20-

153. Cf. M.D. Hooker, *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus*, London 1997, 76-79.

154. Cf. O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento (1957)*, Salamanca 1998, 65-103; E. Schillebeeckx, *Jesús*, Madrid 1981; H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión: el profeta asesinado*, Estella 1981; C. Perrot, *Jesús y la Historia*, Madrid 1982; R. Fabris, *Jesús de Nazaret*, Madrid ²1998.

155. Cf. el mismo "Jesus Seminar" considera probable Mc 6,4, cf. R.W. Funk (ed.), *The Five Gospels*, 63.412.490, y G. Lüdemann, *Jesus nach 2000 Jahren*, 61; también así, C.A. Evans, *Jesus*, 437.

156. Cf. el decisivo, R.A. Horsey/J.S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, San Francisco 1988.

48, 21: 49, 4-10)[157]. También el cuarto Cántico sirve de pauta para dar solución al problema del justo sufriente planteado por Sab 2, 10-15, llegándose así a una cierta identificación entre siervo e hijo, gracias a la traducción griega de Is 52, 13, que usa la expresión paij qeou, que tanto significa "siervo" como "hijo"[158]. Por otro lado, la influencia de este texto parece llegar, al menos de forma genérica, hasta las palabras eucarísticas de Jesús donde, en el "para muchos" (*hyper pollon*: Mc 14,24 y par.), resuena el "muchos" del sufrimiento del Siervo de Dios (Is 52,14; 53,11.12: LXX: *polloi*). Tales palabras, retoman una antiquísima tradición, que nos conectan con la solicitud de Jesús en revelar sólo a sus discípulos el significado de la propia muerte, como muerte en favor de una multitud innumerable (Mc 10,45; 14, 24)[159].

Se observa, pues, una serie de cruces temáticos y lingüísticos entre las categorías de "profeta escatológico", "justo sufriente", "siervo de Dios e hijo", como categorías fundantes de la primitiva cristología. Todo esto nos aproxima a la posibilidad de la transposición orgánica entre la relación íntima de Dios y el profeta/justo/siervo/hijo y la relación íntima de Dios-*Abba* y Jesús de Nazaret. Más aún, si tenemos en cuenta que la tradición bíblica sobre el justo perseguido y sufriente, finalmente rehabilitado por Dios, es común, especialmente en el tardío judaísmo, y que pudo servir de estructura fundante para el germen

157. Cf. C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma 1970, 272, con tabla comparativa de quince autores que interpretan el Dt-Is como nuevo éxodo; *Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah:* NJBC 21: 1-49; sobre el Siervo de Yahvéh cf. el clásico, P.E. Bonnard, *Le second Isaie*, Paris 1972, 37-56 (*Jésus*: 53-56) y P. Grelot, *Les Poèmes du Serviteur*, Paris 1981; *Serviteur de Yhwh:* DBS 69 (1994) 958-1016.

158. Cf. J.-A. Bühner, *pais:* DENT II: 682-686.682, que lo traduce como "criado/siervo", "niño" o "hijo"; cf. M.J. Suggs, *Wisdom of Salomon, 2,10-5: A homily based on the fourth servant song*: Journal Biblical Literature 66 (1957) 26-33 y el estudio decisivo de G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, London 1972, 48- 92; cf. M. Gilbert, *Sagesse de Salomon:* DBS XI (1986) 58-119.103s., resumido por J. Vílchez, *Sabiduría,* Estella 1990, 161, donde escribe que aunque no se refiera a una persona determinada "se puede aplicar al justo, por excelencia, a Jesús"; con tacto, escribe P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu* en, J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie*, Leuven ²1989, 111-140.419.140: "(Serviteur) ce titre n'est pas une invention de la communauté, c'est bien Jésus le premier qui a ainsi compris et exprimé sa tâche de sacrifice humilié".

159. Cf. J. Jeremias, *Las palabras de la cena*, Madrid 1980, 221: "el núcleo común de los relatos nos ha conservado un recuerdo fundamentalmente fidedigno de las palabras de Jesús en la última cena"; X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 110: "en su última cena, Jesús afirmó su perfecta confianza en Dios y su intención de fundar por su presencia continua la comunidad de los discípulos. Para justificar una y otra recapituló su vida como "servicio": así, la muerte, fruto de la vida, consuma "por vosotros" y "por todos" una existencia perfectamente consagrada a Dios y a los hombres".

de la Cristología posterior. De esta forma, la que podríamos llamar "cristología" del profeta serviría de marco decisivo y estructurador de la verdadera "cristología del hijo"[160], aproximándonos así al misterio de Jesús de Nazaret.

2. *"Y vosotros, quién decís que soy yo?" [Mc 8,29]: los títulos de Jesús*

Es claro que la persona y el acontecimiento Jesús supera cualquier formulación cristológica, por eso el esbozo hasta ahora dibujado en respuesta a "¿quien es éste?" (Mc 4,41) ha sugerido algunos trazos que se aproximan a títulos conocidos de Jesús pero no se ha centrado en ninguno de ellos. En efecto, la descripción de la *autoridad personal y mesiánica de Jesús* como característica decisiva de su vida, expresada principalmente en la forma del *profeta definitivo y escatológico,* donde se entrecruzan los temas del "justo sufriente" y de "el siervo e hijo de Dios", que dan acceso al que se podría llamar, *núcleo de la persona de Jesús, a su misterio,* tal como nos sugiere un análisis crítico-histórico de los evangelios. Ahora bien, la percepción de este misterio, conllevó que ya la primitiva tradición y, aún el mismo Jesús, se expresara con *diversos títulos o nombres.*



Los resultados exegéticos sobre los títulos de Jesús se encuentran en una nueva etapa de revisión y se pueden tipificar en torno a dos grandes orientaciones: la "cristología explícita" y la "cristología implícita ", con la aparición de una de intermedia que podemos tipificar como la "cristología germinal". Así, la "cristología explícita" parte del trabajo programático de O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento* de 1957[161], y se sitúan en ella, J. Jeremias, C.H. Dodd, V. Taylor..., siendo habitual en la teología católica, especialmente previa al Vaticano II. Partidarios, en cambio, de la "cristología implícita" se colocan de forma

160. Sobre esta tradición, cf. el clásico, ya citado, G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* y, además, O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten,* Neukirchen 1967; K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen 1976; sobre el origen de la cristología, da una convicente comparación entre "la cristología del Profeta y la del Hijo", F. Mussner, *Ursprünge und Enftaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion* en, AA.VV., *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975, 77-113, con una precisa síntesis de J. Mouson, *Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament* en, AA.VV. *Jésus Christ, Fils de Dieu,* Bruxelles 1981, 51-114.

161. O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento,* Salamanca 1998, 9-50.34 (Presentación de X. Pikaza).

especial los post-bultmanianos, con la obra programática y crítica a Cullmann por parte de F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* de 1962[162], seguido por R.H. Fuller, N. Perrin..., y presente mayoritariamente en las cristologías católicas a partir de los años setenta (Ch. Duquoc, W. Kasper, J.I. González Faus....). Ya a finales del siglo XX aparece una orientación intermedia, que quizá se podría calificar de "cristología germinal" dado que quiere subrayar mucho más la fuerza virtual de la cristología previa a la Pascua, la cual, a partir de la publicación más reciente de los textos del Qumrán, afirma que Jesús podía haber usado diversos títulos aunque no entendidos explícitamente en clave cristiana, sino más bien judía e intertestamentaria (cf. así, R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, E. P. Sanders, N. T. Wright, J. P. Meier, R. Penna, G. Theissen...). Tal tipo de "cristología germinal" de Jesús de Nazaret llega a la conclusión de que los títulos de "Mesías", "Hijo del hombre", e "Hijo de Dios", completados con el de "Señor", inician un cierto uso con una formulación más bien virtual o germinal, pero con cierta presencia ya dentro del ministerio del Jesús histórico, siendo revalidados en forma nueva después de la pascua donde, excepto "Hijo del hombre" que desaparece, se convertirán en confesiones de fe[163].

En efecto, es, sin duda, un hecho atestiguado históricamente que Jesús llamó a sus discípulos, que les inició a seguirle en su propia vida de forma totalmente personal, y de esta forma erigió su propio ser en modelo, mostrando como se llega a la verdadera relación con Dios-Abba. La referencia objetiva y el modelo subjetivo están tan ligados en los evangelios que es imposible separarlos en ninguna etapa de la tradición. Esto quiere decir que no se puede dibujar un proceso según el cual, a partir de una historia de Jesús, que excluyese toda significación soteriológica de su persona, habría nacido una predicación que tendría precisamente esta significación como contenido central[164]. Teniendo

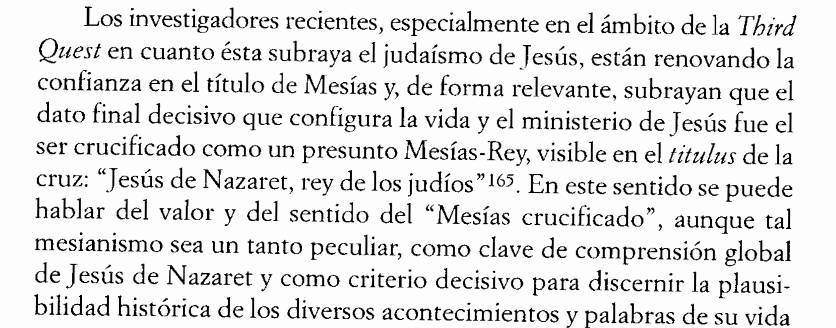
162. Göttingen 1962; [5]1995, y sus voces, *huios*: DENT II: 1824-1856, y *Christos*: DENT II: 2118-2142.

163. Cf. R.E. Brown, *Christology:* NJBC 81:1-24; *An Introduction to New Tesament Christology*, New York 1994; J.A. Fitzmyer, *Catecismo Cristológico*, Salamanca [2]1997; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God 1-2*, London 1992-1996; J.P.Meier, *Jesus:* NJBC 78: 32-43; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I-II*, Milano 1996-1999; G. Theissen, *El Jesús Histórico*, 612-615.

164 Es a partir de esta intuición que escribe H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid 1977, pero acentúa desmesuradamente este proceso que la tradición de la Iglesia sintetizó en las definiciones de Nicea y Calcedonia y que él cree exagerado; cf. las observaciones sobre el condicionamento histórico del dogma en la Declaración de la Congregación para la doctrina de la Fe, *Mysterium Filii Dei*: EV 4: 980-989; también los documentos de la Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*: CTI, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 219-242; y de la Pontificia Comisión Bílblica, *Biblia y Cristología (1984)*: EV 9: 1208-1330; ed. francesa con comentarios en, *Bible et Christologie*, Paris 1984.

presente estos presupuestos se pueden diseñar los grandes títulos cristológicos que responden a la pregunta que encabeza esta sección y que, así enmarcados, asumen su papel dentro de la búsqueda histórico-crítica de Jesús de Nazaret. Dada la extensión de esta temática presente ampliamente en la Cristología sistemática, su presentación se limita tan sólo a unos breves apuntes.

A) Mesías-Cristo



Los investigadores recientes, especialmente en el ámbito de la *Third Quest* en cuanto ésta subraya el judaísmo de Jesús, están renovando la confianza en el título de Mesías y, de forma relevante, subrayan que el dato final decisivo que configura la vida y el ministerio de Jesús fue el ser crucificado como un presunto Mesías-Rey, visible en el *titulus* de la cruz: "Jesús de Nazaret, rey de los judíos"[165]. En este sentido se puede hablar del valor y del sentido del "Mesías crucificado", aunque tal mesianismo sea un tanto peculiar, como clave de comprensión global de Jesús de Nazaret y como criterio decisivo para discernir la plausibilidad histórica de los diversos acontecimientos y palabras de su vida y ministerio.

La expresión "Mesías/Cristo" proviene del Antiguo Testamento y del judaísmo palestino pre-cristiano (Sal 18, 51; 89, 39-52; 132, 10-17, referido a reyes; Lev 4, 3-5, referido al sacerdote; Dn 9,25, referido al Mesías venidero; en Qumrán se habla del Mesías de Israel, 1QS 9,11..., aplicado también a los profetas). Aunque no se encuentre en la segunda fuente sinóptica de Mt/Lc –la llamada fuente Q–, muy posiblemente revele un cierto uso histórico auténtico[166]. Así, en la confesión de Pedro

165. El valor del *titulus* de la crucifixión como testimonio de una comprensión "mesiánica" genérica de origen profético referida a Jesús es un aporte clásico de N.A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias* en, H. Ristow/K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, 149-169, revalorizado recientemente, cf. por ejemplo, J.P. Meier, *Jesus:* NJBC 78:34; M. de Jonge, *Jesus, the Servant-Messiah*, London 1991, 10-12, C.A. Evans, *Jesus*, 437; R.E. Brown, *The Death of the Messiah 1*, 325.480.968; *An Introduction to the New Testament Christology*, New York 1994, 71-102; J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, Barcelona 1995, 39, y M. Hengel, *Jesus, the Messiah of Israel* en, *Authenticating the Activities of Jesus*, 323-349.

166. Cf. H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia: Cristología del Antiguo Testamento*, Barcelona 1981; J.L. Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Estella 1995.

de Mc 8,29: "tú eres el Mesías", es plausible que se refleje un inicial reconocimiento de Pedro y los suyos respecto Jesús, cuya forma mesiánica pudo ser acentuada posteriormente (recuérdese la forma presente en la tradición joánica: "Señor, ¿a quién iremos? tú tiene palabras de vida eterna": Jn 6, 68). Es evidente que en este caso el título de Mesías aquí situado no conllevaba la carga asumida en el cristianismo pospascual, sino una clara connotación política tal como sugiere la misma respuesta de Jesús: "y les ordenó terminantemente que a nadie hablasen de ello". Pero, seguramente pueda ser una profesión histórica de Pedro procedente del tiempo de la vida de Jesús, con la cual Pedro distingue su idea de Jesús de las corrientes entre el pueblo (v.28)[167].

Por otro lado, en Mc 14,62a, la respuesta afirmativa con el "sí, lo soy" a la pregunta del Pontífice a Jesús: "¿eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?", viene contrastada con la respuesta medio afirmativa de Mt 26,64: "tú lo dijiste", y la respuesta, que evita el compromiso, en Lc 22,67-70: "si os lo dijese, no me creeríais". Además, esta respuesta viene matizada con un dicho de amenaza: "veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir con las nubes del cielo" (Mc 15,62b) y presupone un sentido y un horizonte diverso del que esperaban, ya que lo sitúa en el ámbito de la comprensión que comporta el serlo como Hijo del Hombre. Nótese, a su vez, que la pregunta del Pontífice relativa al Mesías no se sitúa obviamente en la línea del reconocimiento cristiano de Cristo, sino más bien, por el contexto, en conexión con la reivindicación atribuida a Jesús en el v.58, que representa una amenaza para la teocracia del templo. A los ojos, pues, del Pontífice "el hijo del Bendito" es, sin duda, el Mesías regio davídico, tal como lo confirma la pregunta de Pilatos en 15,2: "¿tú eres el rey de los judíos?", así como la inscripción en la cruz (15,26) y la burla de los sacerdotes y escribas (15,32). Dentro de este complejo y matizado marco de comprensión se puede hablar con razón de autenticidad de la respuesta de Jesús[168].

167. Cf. así, R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, Freiburg 1980, 32: "Mk 8,29b liegt nicht erst das urkirchliche Grundbekenntnis vor, sondern zunächst das historische Bekenntnis des Petrus aus der Zeit des Lebens Jesu, mit dem Petrus seine Einschätzung Jesu von den Volksmeinungen (v.28) unterscheidet"; creen también que se trata de una tradición previa, R.E. Brown/K.P. Donfried/J. Reumann, *Pedro en el Nuevo Testamento,* Santander 1976, 67-72; también, J.A. Fitzmyer, *Catecismo cristológico,* 62-66.63, confirma que se trata de un "índice de que en la conciencia de los discípulos comienza a aparecer una idea de quién era Jesús, aunque sólo de forma inicial"; la ve, en cambio, como confesión pospascual, J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos II,* Salamanca 1986, 20.

168. Así también, R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, Freiburg 1980, 437-439, opinión no excluida por J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos II,* 335s.

En conclusión, se puede afirmar que es verosímil históricamente que durante la vida de Jesús algunos de sus seguidores, de entre los cuales Pedro, que era el portavoz de los Doce, pensaron que era el Mesías, es decir, el rey ungido de la casa de David que regiría el pueblo de Dios en su reino. Jesús, por su lado, ante esta identificación respondía de forma ambivalente, puesto que se asociaba al Mesías y a su reino aspectos que él rehusaba (sobre todo, la interpretación estrictamente política) y, a su vez, porque para él era Dios el último responsable de este reino. De esta forma, muy posiblemente a partir de su respuesta compleja y ambivalente se constituyó la base sobre la cual sus enemigos lo entregaron a los Romanos ya que quería ser rey![169]. Por eso, no es extraño que últimamente los investigadores renueven su confianza en el título de Mesías, visto dentro de los matices constatados, y se subraye el dato final decisivo que configura así toda su "vida": ¡Jesús fue crucificado como un presunto Mesías-Rey!

B) Hijo del Hombre

Es, sin duda, el título más debatido y que ha sido el predominante en los estudios de la etapa de la *New Quest*. La mayoría de veces se pone en boca de Jesús mismo, aunque también es usado por otros en, Hech 7,56 (Esteban); Jn 12,34 (la multitud) y Mc 2,10 (el evangelista). Dada esta situación, la pregunta radica en si fue o no utilizado por el mismo Jesús en el curso de su ministerio. De hecho, es un título que no se presenta como un título confesional y, en principio, en su forma fundamental de "hijo del hombre" (Ez 2,1), tiene un significado genérico y designa el hombre o un hombre, así calificado en razón de su pertenencia a la especie humana. En singular enfático, en cambio, se refiere a la expresión mesiánica de Dn 7, 11-14, aunque no tenemos ninguna prueba, si observamos el substrato arameo, en favor del uso de la expresión como título individual[170].

169. Cf. así la matizada síntesis de R.E. Brown, *The Death of the Messiah 1*, 473-480; *Introduction to New Testament Christology,* 73-80; también así, W.D. Davies/D.C. Allison, *Commentary on Mt II,* Edimburg 1991, 594-601 (Excursus XII: Jesus as Messiah).

170. Partidarios de que: *bar nash* significa "un hombre/alguien", y, en cambio, no equivale a "yo/mi"; cf. J.A. Fitzmyer, *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus Sayings in the New Testament* en, J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie*, 92-94, y *El Evangelio según Lucas I*, 349-355.350, donde escribe que "la expresión puede tener un sentido más bien genérico, equivalente a 'ser humano', '(hombre) mortal', o un carácter indefinido, es decir 'alguno', 'alguien' ...pero lo importante es que nunca aparece como vocativo, que sería la correspondencia con el *ben adam* de

Por un lado, diversos autores ven el uso del "Hijo del hombre" en el Nuevo Testamento como título de Jesús como un desarrollo realizado por la comunidad cristiana primitiva, a partir de las palabras en las que Jesús mismo lo utilizaba sin darle el sentido de un título muy estricto, ni querer significar de forma inmediata otra cosa que "ser humano"[171]. Pero, por otro lado, otros autores más recientes, entre los cuales también algunos representantes de la *Third Quest*, manifiestan más confianza en un cierto uso por parte de Jesús del título de "Hijo del hombre" tal como sintetiza G. Theissen: "una expresión cotidiana que designaba al ser humano sin más o a cualquier ser humano, fue revalorizada por Jesús en sentido 'mesiánico'. Sólo por eso pudo convertirse en la autodenominación característica de Jesús"[172].



C) Hijo

La posibilidad de que Jesús hablase de sí mismo como el Hijo o el Hijo de Dios en un contexto mesiánico o escatológico, normalmente se margina puesto que se considera que Hijo de Dios no era un título mesiánico en el tiempo de Jesús. Pero el conocimiento reciente de un texto aramaico de Qumrán [4Q246], que habla de un figura real misteriosa en un contexto escatológico como el Hijo de Dios y el Hijo del Altísimo [cf. Lc 1,32.35], ha replanteado la cuestión[173]. De entre las

Ezequiel, ni como título de una figura apocalíptica, ni como sustitutivo de 'yo' o 'él'"; igual conclusión en, J. Jeremias, *Teología del NT*, 319s. y en, *Nueva Biblia Española*, Madrid 1975, 1966; es evidente que tal observación desmorona la argumentación de G. Vermes, *Jesús, el judío*, Barcelona 1977, 171-202, que niega que sea título individual; cf. el balance de A. Vögtle, *Die "Gretchenfrage" des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspective*, Freiburg 1994, que presenta doce tipologías posibles (¡!) de comprensión del "hijo del hombre" y subraya su dificultad.

171. Cf. en esta línea, J.A. Fitzmyer, *Catecismo cristológico*, 101-103.103; J. Schmitt, *Iniciación a la práctica de la teología II*, 160, escribe: "en todo caso, es cierto que la aportación de la comunidad a la formación de los "logia" sobre el Hijo del hombre fue considerable"; en cambio, A. Díez Macho, *La Cristología del Hijo del Hombre* en, AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, Pamplona 1982, 239-251.250, concluye que afirmar "que Cristo no se identificó con el Hijo del hombre de la apocalíptica y que su identificación con el Hijo del hombre se debe a la comunidad cristiana, carece de sólido fundamento"; P. Grelot, *Las Palabras de Jesús*, Barcelona 1988, 93-141.133, matiza así: "sería abusivo afirmar que cada vez que Jesús empleó esa expresión tenía intención de dar a entender su identificación con el "Hijo del hombre" de Daniel"; cf. los textos en, J. Caba, *El Jesús de los Evangelios*, Madrid 1977, 164-186. 252-268.

172. *El Jesús histórico*, 592-604.604, con un preciso *status quaestionis*; también, J.P. Meier, *Jesus:* NJBC 78:38-41; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God II*, 510-512, y R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I*, 134-143.

173. Cf. ya, J.A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas I y II*, 344-349 y 117s.; y su comentario posterior en, *4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran*: Biblica 74 (1993) 153-174.

pocas palabras referidas al "Hijo" que tienen posibilidad de retrotraerse al Jesús histórico se puede hablar quizá de tres: primero, Mc 13,32: "lo que toca a aquel día y a aquella hora nadie lo sabe, ni los ángeles en el cielo ni el hijo, sino el Padre", texto que tiene visos de historicidad porque difícilmente la Iglesia habría creado un dicho que subrayase la ignorancia del Señor resucitado. Un segundo candidato para la autenticidad es "la parábola de los viñadores homicidas" (Mc 12,1-12 y par.), que al tratar del hijo lo hace en la línea de los profetas mártires y, por tanto, es coherente con la imagen de Jesús como profeta escatológico. Y como tercer ejemplo, aparece un texto seguramente no tan claro, donde Jesús reclama el conocimiento mutuo y exclusivo entre el Padre y él mismo como hijo (Mt 11,27 y par.), y que puede ser bastante significativo si se tiene en cuenta la combinación de motivos sapienciales y apocalípticos, típica del Jesús histórico.

En conclusión, a partir de estos textos sinópticos, unidos a la experiencia de filiación que representa la invocación de Dios como *Abba* y que probablemente provenga de la vida misma de Jesús, se puede afirmar que no es inverosímil que Jesús hablara de sí mismo como de "el Hijo", lo que implicaba una verdadera relación especial para con Dios, Padre-Abba. Ahora bien, con toda probabilidad nunca usó aplicándoselo a sí mismo el título completo de "Hijo de Dios"[174].

D) Señor

El vocativo κυριε se usa en los Evangelios y en los Hechos para dirigirse a Jesús, título que tiene un amplio campo de significados, que van desde el tratamiento de cortesía como "señor" (Mc 7,28; Mt 15,22. 25. 27; Lc 7,6....), hasta el título de majestad para dirigirse al Cristo (Hech 1,6; 7,59s....). Se experimenta aquí una notable evolución que va desde la actividad de Jesús en la tierra, donde se usa el título como forma de cortesía, hasta su conversión en invocación como título de majestad en las etapas postpacuales de la proclamación apostólica y de la redacción del Nuevo Testamento. De esta forma el título "Señor" se

174. Por esto razón algunos autores recientes hablan de la posibilidad una experiencia de filiación *in nuce* como trasfondo de los textos sinópticos sobre "el hijo", cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I*, 143-153.153; similar en, J.P. Meier, *Jesus:* NJBC 78:35-37, y R.E. Brown, *Introduction to New Testament Christology*, 80-89; cf. J. Schmitt, *Iniciación a la práctica de la teología II*, 170; también así, el clásico, M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978; AA.VV., *¿Jesús, Hijo de Dios?:* Concilium nº 173 (1982) 293-407, y el buen *status quaestionis* de F. Hahn, *huios:* DENT II: 1824-1856.1829-1842.

convierte en una conexión viviente entre el círculo de los discípulos en torno al "señor" rabbí Jesús y la Iglesia pospascual que daba culto al "Señor" resucitado[175].

IV. Conclusión: "Éste es Jesús, el Rey de los judíos" [Mt 27,37 = Mc 15,26 = Lc 23,38 = Jn 19,19]

Para aproximarnos al misterio de Jesús de Nazaret se debe partir de los datos fundamentales enumerados que nos ofrece la investigación histórico-crítica que son los siguientes: *Jesús de Nazaret, bautizado por Juan, que convocó discípulos y constituyó un grupo de "doce"; fue proclamador del Reino de Dios y taumaturgo, próximo al Dios-Abba, crítico con el templo, que realizó una cena de despedida con sus discípulos; fue crucificado como "rey de los judíos", siendo atestiguado como vencedor de la muerte y perpetuada su memoria por sus discípulos como la facción de los Nazarenos, reconocidos posteriormente como "cristianos", porque lo confesaban como Cristo, el Mesías de Israel.*

Como sujeto de estos datos está la persona de Jesús de Nazaret y, por esto, hemos hecho un paso más para poner de relieve a su vez el inabarcable y fascinante misterio de la persona de Jesús que hace exclamar a sus discípulos: *¿quién es éste?* (Mc 4,41) y al mismo Jesús la pregunta: *y vosotros ¿quién decís que soy yo?* (Mc 8,29). Es aquí donde tal análisis nos ha conducido a descubrir el carácter único de la *autoridad personal* de Jesús ligada a su caracterización como *profeta definitivo y escatológico.* Tal caracterización lleva a la "cristología germinal" del mismo Jesús que, a través de los títulos de "*Mesías*", "*Hijo del hombre*", e "*Hijo de Dios*", complementados con el de "*Señor*", inician su uso con una formulación más bien virtual o germinal, pero con una cierta presencia ya dentro del ministerio del Jesús histórico.

Ahora bien, ¿se puede encontrar una imagen global de Jesús de Nazaret a partir del criterio de plausibilidad histórica?[176] Sin duda, que la *causa poenae* expresada en el *titulus* de la cruz da la clave interpretativa más completa: "éste es Jesús, rey de los judíos", recogida por los cuatro Evangelios y que lleva a la afirmación de la mesianidad de Jesús como centro de su imagen global. Tal mesianidad se enraiza en su gran y única autoridad y con su *Amén* que pide aceptación y seguimiento. Tal autoridad mesiánica se expresa en la forma de proclamar el Reino y en sus acciones taumatúrgicas, así como en la forma distintiva de dirigirse a Dios-Abba. La experiencia de la cruz y su muerte como Mesías-Rey de los judíos muestra finalmente la novedad absoluta de su mesianismo que modifica y corrige ciertas expectativas, ya que es ¡el Mesías crucificado!

Por esta razón, quizá no sería inverosímil entrever una conexión entre los tres títulos claves: "Mesías", "Hijo (de Dios)" e "Hijo del hombre". En efecto, a través del judaísmo apocalíptico se podría ligar la expectativa del "Mesías" davídico manifiesta en 2Sam 7,11-16, con la del "Hijo del hombre" que debía venir sobre las nubes del cielo de Dn 7, y con la figura real a quien Dios llamaba "Hijo" y que hizo sentar a la derecha del trono (cf. Sal 2,7; 110,1). Tal posible conexión, además, ayudaría a comprender mejor la relación existente entre los títulos usados en la pregunta del Pontífice, como son "Mesías" y el "Hijo del Bendito/Dios", y la respuesta de Jesús en términos del "Hijo del hombre" (Mc 14,61)[177].

Esta caracterización mesiánica de Jesús debe entenderse en el sentido más amplio del término: como lo propio del Ungido/Rey que proclama el venida Reino de Dios, aunque en su realización concreta se manifieste con variantes significativas en las expectativas de los que lo veían (cf. por ejemplo, la durísima calificación como Satanás a Pedro "pues tus miras no son las de Dios, sino las de los hombres": Mc 8,33). Esta caracterización de Jesús como Mesías activó en el pueblo sus esperanzas mesiánicas y precisamente esto fue funesto para él ya que la mesianidad que el pueblo le atribuyó fue motivo de su crucifixión por los romanos. Así pues, el título de Mesías/Ungido/Cristo quedó ligado a Jesús y, ya en la etapa pospascual, se convirtió en el nombre propio de Jesús, como el "Cristo/Mesías", o, simplemente, "Jesucristo",

175. Cf. J.P. Meier, *Jesus*: NJBC 78:42; J.A. Fitzmyer, *kyrios:* DENT I: 2437-2448.

176. La búsqueda de la *Gesamtbild* (imagen global), fue propuesta por H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 25, a partir del criterio de convergencia; recientemente lo han relanzado para mostrar la plausibilidad histórica global, G. Theissen/D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung,* Freiburg/Göttingen 1997, 214, citando la metodología histórica de H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico (1954),* Barcelona 1999, y lo plantea como una "regulative Idee".

177. Cf. esta perspectiva en, É. Puech/J.J. Collins, *The 'Son of God'. Text from Qumran* en, M. de Boer (ed.), *From Jesus to John,* Sheffield 1993, 65-82, con las reflexiones de R.E. Brown, *The Death of the Messiah I,* 481.512, n°49, e *Introduction to New Testament Christology,* 96, n°153; de hecho a los ojos del summo pontífice, "el Hijo del Bendito" es el Mesías real davídico, tal como puede confirmarse por Mc 15,2-4. 26.32, y, por tanto, se entreve tal triple conexión.

que así manifiesta que es "Hijo" por excelencia y "Señor" pleno por la Resurrección.

En efecto, fue la Resurrección de Jesús la que dio un estímulo decisivo para la reflexión y comprensión de la Cristología. De hecho, la firme confesión de que Jesús era el Señor y el Mesías-Cristo vino de la Resurrección, como manifiesta Hech 2,42. Por otro lado, el anuncio del Reino recibió credibilidad a partir de la Resurrección y a partir de ella se confirmó también la interpretación cristológica del ministerio de Jesús. Más aún, la Cristología más antigua subrayó que Jesús cumplía las promesas del Antiguo Testamento, que en Jesús se manifestaba la acción de Dios y que, confesándolo como Señor, se mostraba que había recibido la autoridad absoluta de Dios[178].

Finalmente, el Cristianismo y la Iglesia primitiva atestiguados en el Nuevo Testamento, fueron descubriendo progresivamente la verdadera identidad del misterio personal de Jesús de Nazaret. Así, se comenzó a utilizar también la expresión "Hijo (de Dios)", ya en textos antiguos (1Tes 1,10; Rom 1,3s.; Gál 1, 16; 4,4-6; 1Cor 15,28; Rm 8,32), que nos muestran que no fue necesario mucho tiempo a los cristianos para reconocer bajo este título la relación peculiar de Jesús con Dios-Padre[179]. Aunque este título de "Hijo (de Dios)", salvo en Jn 10,30, no lo identifica al Padre. Además, al dar a Jesús el título de "Señor", aplicado ya a Jahvé en el judaísmo palestino (Sal 114,7; 11 QtgJob 24,7; 1 QapGn 20,12s; 3 QEnoc 1: IV,5; Flavio Josefo, *Ant.* 20,4-2:90; 13,3-1:68), se le supone en cierta manera del mismo rango que el mismo Jahvé, aún sin identificarlo con él. Las consiguientes afirmaciones de la igualdad con Dios de Fl 2,6 y de la unidad de Jesús con el Padre, especialmente en los textos de Jn 10,30-38; 17,21[180], nos

178. Ya la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los evangelios de 1964, afirma que sólo después de que Jesús resucitase fue reconocida su divinidad así: "una vez que Jesús resucitó de entre los muertos y su divinidad fue claramente conocida" (*divinitas clare perspecta est*: DS 3999c), por tanto se necesitó tiempo y cierta para perspectiva para comprender el "misterio" de Jesús y para darle una formulación adecuada.

179. M. Hengel, *Hijo de Dios,* 12s.121, sostiene que esta creencia apareció entre los años 30/50; cf. el matizado capítulo de C. Perrot, *Jesús y la historia*, Barcelona 1982, 217-228 (Jesús y el Padre).

180. El uso de θεως a Jesús, que está atestiguado ya en los inicios del s. II, fue una continuación del uso que empezó con el tiempo del NT y en esta fórmula los cristianos dieron a Jesús el título de Κυριος que era la traducción habitual de los LXX del hebreo JAHVEH. Si Jesús podía tener este título, ¿por qué no podía también ser llamado θεως, que frecuentemente los LXX usan para traducir *elohim*? Los dos términos hebreos eran de hecho intercambiables aunque Jahvé fuera el término más sagrado; cf. R.E. Brown,

ponen en el camino de la reflexión y meditación cristiana, siendo verosimilmente el principal factor del desarrollo posterior de la Cristología que de "germinal" pasó a "formulada" y que tiene su culmen en el Concilio de Nicea (año 325), con la definición de la divinidad de Jesús, y en el Concilio de Calcedonia (año 451), con la definición de su plena humanidad, en la unidad de una persona[181].

A partir, pues, de la inicial y nuclear comprensión de Jesús como "Señor" Y "Cristo", expresada por el kerygma petrino de Hech 2,42, es lógico también que se penetrara en su significado soteriológico pleno con la otra afirmación del mismo kerygma petrino: "y en ningún otro hay la salvación" de Hech 4,12. De esta forma se ve cómo ya la Iglesia primitiva mostró el carácter absoluto, único y universal tanto de la oferta que Jesús, el Cristo, hace a los hombres de todos los tiempos así como también el carácter absoluto, único y universal de la decisión que recaba de ellos[182].

B. EL "TESTIMONIO PASCUAL": LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO, OBJETO Y MOTIVO DE CREDIBILIDAD

La Resurrección de Jesús, el Cristo, dado el carácter central que tiene en la Revelación cristiana, requiere un trato particularizado ya que es, al mismo tiempo, objeto de fe como punto culminante de la historia de la salvación y su motivo y acreditación suprema, puesto que, como afirma Pablo, "si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es

Introduction to NT Christology, 171-195 (*Appendix III. Did NT Christians Call Jesus God?*).

181. Cf. I.H. Marshall, *The origins of New Testament Christology,* Leicester 1977, 129: "the divinity of Jesus... emerged as the inescapable corollary of Jesus position"; cf. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana (*1990)*, Salamanca 1997; I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969; P.T. Camelot, *Efeso y Calcedonia*, Vitoria 1971; la atenta reflexión histórico-genética de B. Sesboüé, *La genèse de la foi en Jésus, Christ et Seigneur* en, J. Doré (ed.), *Jésus, le Christ et les chrétiens,* Paris 1981, 30-49 [=*Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale,* Paris 1994, 19-77], y la voz de G. O'Collins, *Jesus* en, M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion 8*, New York 1987, 15-28.

182. Comenta sobre Hech 4,12, E. Hänchen, *Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, 177: "Ist die Lukanische Form für Behauptung der Absolutheit des Christentums"; comenta W. Kasper: *Cristianismo (carácter absoluto)*: SM 2: 54-59.55: "la tesis del carácter absoluto del cristianismo ... se identifica con la fe en que Jesús es el *Christos* (Mesías), el Hijo de Dios, el único mediador entre Dios y los hombres (1Tm 2,5)".

vana y vana es nuestra fe... y hasta somos falsos testigos de Dios" (1 Cor 15, 14s.). El objeto, por tanto, de este apartado se centra en uno de los datos fundamentales de los Evangelios sobre la historia de Jesús de Nazaret, que antes hemos enunciado en el sentido de que "después de la muerte de Jesús fue atestiguado como vencedor de la muerte, es decir, resucitado, glorificado y viviente" [dato básico sobre la historia de Jesús de Nazaret, nº 10]. A partir de esta constatación histórica queremos aproximarnos más a este testimonio pascual para descubrir los diversos elementos que pueden ayudar a descubrir que se trata de un testimonio veraz y real, y no ilusorio o falso. Dada, pues, la orientación de nuestra teología fundamental que parte de la dimensión teológica propia de la confesión de fe en la Resurrección de Jesucristo, la perspectiva de este apartado se centra en los elementos más específicos pertenecientes a su credibilidad en su dimensión histórica, que después se completará con la dimensión antropológica a la que se dedica el siguiente y apartado final de este capítulo[183].

I. El punto de partida: el "testimonio pascual"



Pedro en su primer anuncio pascual proclama:

> "Este Jesús, Dios lo ha resucitado
> y de ello somos testigos todos nosotros...
> (y ha sido) constituido Señor y Cristo" (Hech 2,32.26).

Con esta afirmación Pedro propone un *testimonio* realizado *en la fe* sobre un acontecimiento acaecido *en la historia*, ya que confiesa la victoria definitiva de Jesús sobre la muerte por medio de la Resurrección y su vida plena como Señor y Cristo, bien expresada en: "yo soy el primero y el último y el viviente [ζων]. Estuve muerto, pero ahora vivo para siempre y tengo el poder sobre la muerte" (Ap 1,17s.). Tal tipo de testimonio es central en todo el Nuevo Testamento de tal forma que la afirmación "Cristo ha resucitado" (1 Tes 4,15; 1 Cor 15,12-20; Rom 6,4...) representa el enunciado neotestamentario más firme y más antiguo del cual tenemos constancia[184].

183. Cf. nuestras panorámicas, *Vers una teologia fonamental de la Resurrecció de Jesucrist:* RCatT 4 (1979) 33-77; *La resurrección de Jesucristo en la teología reciente:* Communio 4 (1982) 695-703; *La Resurrecció de Jesucrist: Bibliografia i qüestions actuals:* Butlletí. Associació Bíblica de Catalunya nº 35 (1989) 19-28; para una tractación completa, cf. las dos síntesis actuales más relevantes: la teológico-bíiblica de X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual (^{2}1971),* Salamanca 1973, y la teológico-fundamental de H. Kessler, *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático (^{2}1987),* Salamanca 1989; nótese que el adjetivo "teológico" traduce el original alemán "teológico-fundamental" más preciso; la tercera edición, Würzburg ^{3}1995, se amplía con un capítulo sobre cuestiones actuales controvertidas y una profundización sobre la fe pascual hoy (cap.VI, 418-504, discute G. Lüdemann y H. Verweyen, con nuevas reflexiones finales), y un breve excursus sobre la "sábana" de Turín, 125s., con juicio negativo sobre su validez para el debate sobre la Pascua; cf. su, *Resurrección:* DCT II (1985) 370-384.375-378 ("apartado teológico-fundamental").

El valor revelatorio de tal vida resucitada es subrayado por el Concilio Vaticano II cuando, al tratar de Cristo como culmen de la Revelación, afirma que "Jesucristo especialmente (*praesertim*) con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de verdad, completó toda la revelación (*complendo perficit*) y la confirma (*confirmat*) con el testimonio divino" (DV 4). Y, más adelante, subraya que "Cristo... completó su obra (*opus suum complevit*) muriendo, resucitando y enviando el Espíritu Santo. Levantado de la tierra, atrae a todos hacia sí (cf. Jn 12,32)" (DV 17). Nótese como la DV presenta en primer lugar y en ambos textos el valor revelatorio de la resurrección al usar las dos veces el verbo "completar", y además con la expresión "la confirma con el testimonio divino" (DV 4), del primer texto, se mantiene la perspectiva apologética. Obsérvese, además, que con la expresión "levantado de la tierra, atrae a todos hacia sí" (DV 17) se complementa con este lenguaje de exaltación, el lenguaje de resurrección los cuales representan los dos lenguajes de referencia para la Resurrección de Jesucristo según en el Nuevo Testamento.

Particular relieve en estos textos conciliares es el adverbio "especialmente" (*praesertim:* DV 4), aplicado a la muerte y resurrección de Jesucristo. La afirmación es clara aunque su interpretación ofrece diversas posibilidades. Así, se subraya que el "especialmente" debe aplicarse a la globalidad del misterio pascual (H. urs von Balthasar, H. Kessler, H. Waldenfels), o que, primariamente, se trata de la muerte de Cristo como plenitud de la revelación (R. Fisichella, W. Kern, P. Martinelli, H. Verweyen), o que, principalmente, debe entenderse la resurrección como plenitud (G. O'Collins, J. Kremer, H. Fries)[185].

184. Cf. J. Schmitt, *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catechèse:* DBS X (1985) 487-582.495: "l'énoncé le plus ferme et à ce titre le plus ancien qui se dégage directement des textes", y el texto ya citado de C.M. Martini, *Resurrección:* NDT: 1484s.: "es imposible comprender la predicación primitiva sino se la relaciona con su núcleo original, con el mensaje del resucitado".

185. Cf. el excelente *status quaestionis* de R. Biord Castillo, *La Resurrección de Cristo como Revelación. Análisis del tema en la teología fundamental a partir de la Dei Verbum,* PUG, Roma 1998.

Quizá una reflexión más profunda sobre lo que representa la humanidad gloriosa de Cristo como "instrumento unido" [*instrumentum coniunctum*: ST III, q.62, a.5c], manifestativo de su divinidad, pueda ser útil. En efecto, Cristo es constitutivamente revelador del Padre, pero no lo revela plena y perfectamente hasta que en la Resurrección su humanidad supera la condición del tiempo pasando al estadio escatológico. De hecho, "el Verbo encarnado continúa siendo para el hombre en la eternidad gloriosa el camino único para llegar al Padre y de este modo aparece la encarnación del Verbo en la plenitud de su sentido y valor salvífico: en Cristo se realiza eternamente la aproximación divina al hombre (Dios que se revela, manifiesta su secreto íntimo) y el acercamiento del hombre hasta la vida secreta de Dios (visión de Dios). En el indiviso *nunc* (ahora) de la eternidad gloriosa Cristo es para los hombres la suprema revelación divina, por la que se llega a la Trinidad"[186].

En este sentido la Resurrección como "final" de la unicidad del acontecimiento de Jesucristo, encarnado, muerto y resucitado, subraya específicamente la definitividad de la existencia humana salvada por Dios en la carne de Jesús de Nazaret, ya que la autocomunicación de Dios ha alcanzado su palabra última en la Resurrección de Jesucristo, y por eso es prenda de la resurrección de todos los hombres (cf. 1Cor 15,13)[187]. Tal perspectiva podría confirmarse por la misma tradición litúrgica, que siempre ha contemplado el triduo pascual –viernes, sábado y domingo– como una unidad, en la cual la única celebración de la Eucaristía es la propia de la Vigilia Pascual centrada en la Resurrección "'madre de todas la vigilias' y vértice de todo el año litúrgico"[188].

Además, debe tenerse en cuenta que la fe pascual tiene una importancia decisiva para la comprensión de Jesús y para la misma autocomprensión del hombre. Es lo que manifiesta Pablo cuando argumenta: "si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es vana y seguís en vuestros pecados... (y) somos los más desgraciados de los hombres" (1 Cor 15,17.19). En definitiva, de la fe pascual depende la autocom-

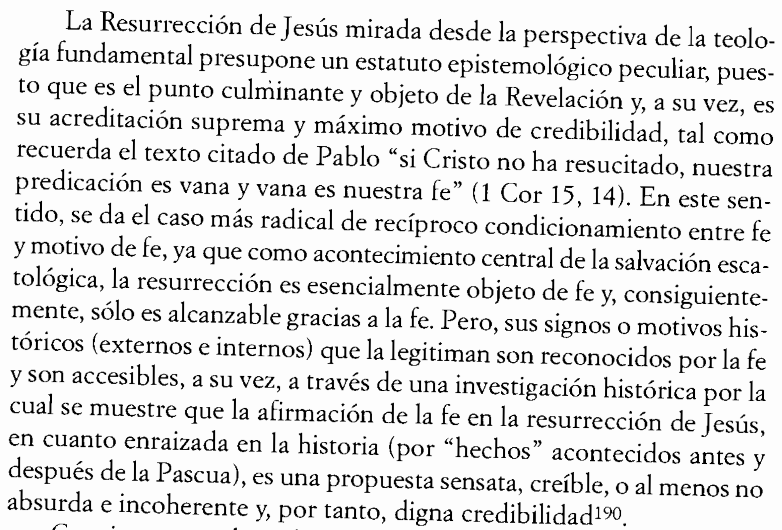
186. J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre: Cristología y antropología,* Madrid 1973, 141-182.179; cf. la fina re-lectura tomista sobre esta cuestión de J.-P. Torrell, *La causalité salvifique de la Résurrection du Christ selon saint Thomas:* Revue Thomiste 96 (1996) 179-208.

187. Cf. R. Biord Castillo, *Teología de la Resurrección como plenitud,* Caracas 1999, 511s. (conclusión).

188. P. Sorci, *Misterio Pascual* en, D. Sartore/A.M. Triacca (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia,* Madrid 1987, 1342-1365.1359.

prensión humana, ya que da validez última a la vida de los hombres y, por eso, se convierte en fundamento de la propia existencia. Con razón concluye G. Theissen, "al margen de los que se opine sobre la Pascua, ésta es una protesta contra la muerte, en particular contra la muerte violenta"[189].

II. Presupuestos hermenéuticos: la resurreción de Jesús y la teología fundamental



La Resurrección de Jesús mirada desde la perspectiva de la teología fundamental presupone un estatuto epistemológico peculiar, puesto que es el punto culminante y objeto de la Revelación y, a su vez, es su acreditación suprema y máximo motivo de credibilidad, tal como recuerda el texto citado de Pablo "si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana y vana es nuestra fe" (1 Cor 15, 14). En este sentido, se da el caso más radical de recíproco condicionamiento entre fe y motivo de fe, ya que como acontecimiento central de la salvación escatológica, la resurrección es esencialmente objeto de fe y, consiguientemente, sólo es alcanzable gracias a la fe. Pero, sus signos o motivos históricos (externos e internos) que la legitiman son reconocidos por la fe y son accesibles, a su vez, a través de una investigación histórica por la cual se muestre que la afirmación de la fe en la resurrección de Jesús, en cuanto enraizada en la historia (por "hechos" acontecidos antes y después de la Pascua), es una propuesta sensata, creíble, o al menos no absurda e incoherente y, por tanto, digna credibilidad[190].

Conviene recordar además que la Pontificia Comisión Bíblica –organismo internacional que no tiene función magisterial, pero que orienta de forma autorizada– al presentar la relación entre "Biblia y Cristología" ofrece estos importantes elementos hermenéuticos así: "la historia de la salvación incluye la experiencia humana común, pero supone una comprensión sólo accesible por la experiencia de la fe. Esta observación debe aplicarse particularmente a la Resurrección de Jesucristo que, por su misma naturaleza no puede ser probada a través de una constatación puramente empírica [*ratione mere empirica*], ya que

189. *El Jesús histórico,* 524.

190. Cf. K. Rahner, *Resurrección de Jesús.I.Condiciones preliminares:* SM 6: 35-37; B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale,* Paris 1994, 107-139.

por ella Jesús se introduce en 'el mundo futuro'. Su realidad puede ser deducida como verdadera [*deduci ut verum*] a partir de las apariciones del Cristo glorioso a unos testimonios escogidos anteriormente, y corroborada por el hecho del sepulcro de Jesús que se encontró abierto y vacío. Pero no es lícito simplificar esta cuestión suponiendo que cualquier historiador, con el sólo recurso de la investigación científica, pueda demostrarla ciertamente [*certo demonstrare*] como un hecho accesible a cualquier observador: aquí también se requiere la 'decisión de fe', o mejor, 'un corazón abierto', para facilitar el asentimiento"[191].

Esto significa, pues, que la Resurrección de Jesús es un acontecimiento que trasciende el tiempo y el espacio, de ahí el término frecuentemente usado de "meta-histórica" o "histórica, indirecta o analógicamente", en cuanto que Jesús entra en la vida eterna a la presencia de su Padre. Ahora bien, existen determinados efectos coaligados con este acontecimiento como son las apariciones, el sepulcro vacío, la vida de la primera Iglesia, la misión universal..., los cuales pertenecen a nuestro mundo con sus coordenadas espacio-temporales y, por tanto, históricas. Pero, la Resurrección en sí no es un acontecimiento al cual pueda accederse de forma puramente histórico-positivística, puesto que este tipo de acceso presupone que se analiza un hecho que se desarrolla en nuestro mundo espacio-temporal. En cambio, la Resurrección de Jesús según su propio mensaje, anuncia la "liberación y superación" en la persona de Jesús de su condición espacio-temporal –la muerte– y el acceso a la vida plena de Dios –donde no existe la condición espacio–temporal–. Ahora bien, la Resurrección es un acontecimiento real en cuanto acontecido en la persona de Jesús, verdadero hombre, y que por esto tiene su enraizamiento en la historia a través de la mediación de un lugar, de una fecha y de unos testigos. Este enraizamiento en la historia sólo se puede expresar ya sea de forma indirecta, a través de signos y de las huellas del testimonio de los apóstoles y de la Iglesia primitiva, y ya sea de forma negativa, como es la tumba vacía, pudiéndose de esta forma calificar claramente que *la Resurrección de Jesús es un acontecimiento real enraizado en la historia*.

191. Pontificia Commissio Biblica, *De sacra scriptiura et christologia:* nº 1.2.6.2 en, *EV* 9: 1268.



III. ETAPAS DEL DEBATE SOBRE LA FE PASCUAL

La investigación reciente sobre la Resurrección de Jesucristo inicia su camino en la misma etapa que la referida al Jesús histórico, pero su desarrollo posterior y aún contemporáneo, no puede homologarse a ella. En efecto, sus inicios surgen con los mimos autores que la *Old Quest* (1778-1906), como son H.S. Reimarus y G.E. Lessing, y continúan conjuntamente en la etapa de la *No Quest* (1921-1953) dominada por R. Bultmann y su escuela. En cambio, es difícil hablar posteriormente de *New* y de *Third Quest*, puesto que el debate sobre la fe pascual entra por otros derroteros, aunque puedan encontrarse algunos paralelismos[192]:

1. *La primera etapa: la Old (o First) Paschal Quest (1778-1906): las interpretaciones racionalistas del "sepulcro vacío" y las apariciones como "visiones subjetivas"*

La hipótesis del engaño propuesta por H.S. Reimarus (1694-1768), a partir de su texto editado posteriormente por G.E. Lessing en 1778, representa el inicio del debate histórico-crítico sobre la fe pascual. La base se encuentra en la acusación de los fariseos vista como justa sobre la sustracción del cadáver de Jesús (cf. Mt 18,11-15). Más tarde fue popular la hipótesis de la muerte aparente de H.E.G. Paulus (1761-1851), que encontró consenso en F.D.E. Schleiermacher y otros (¡y aún por algunos libros "populares" de hoy!), basándose en la extrañeza de Pilatos acerca de la rápida muerte de Jesús (cf. Mc 15,43-45). Finalmente, una tercera explicación racionalista se centra en la hipótesis del traslado del cadáver de Jesús (cf. Jn 20,2.14s.), hipótesis difundida anónimamente a finales del siglo XVIII, y retomada sorprendentemente en el siglo XX en la clásica vida de Jesús, del judío J. Klausner (1922).

192. Cf. la panorámica de G. Theissen, *El Jesus histórico,* 523-560, que la divide en seis fases, aunque no se refiere ni a la contribución católica de los años '70, ni al "Jesus Seminar" reciente; cf. las ya clásicas panorámicas de G. Ghiberti, *Testimonianze sulla risurrezione di Gesù* en, AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza 6,* Torino 1979, 382-444; *La resurrección de Jesús en la problemática actual:* TF. Perspectivas, 321-368; *La resurrección de Jesús: realidad histórica e interpretación* en, R. Fabris (ed.), *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas,* Salamanca 1983, 365-402, y sus elencos, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1920-1973)* en, É. Dhanis (ed.), *Resurrexit,* Roma 1974, 645-764, y, junto con G. Borgonovo, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1973-1992)*: Sc Catt 125 (1993) 171-287; cf. la reciente bibliografía comentada de, C.A. Evans, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography,* Leiden ²1996, 235-250 ("The Resurrection").

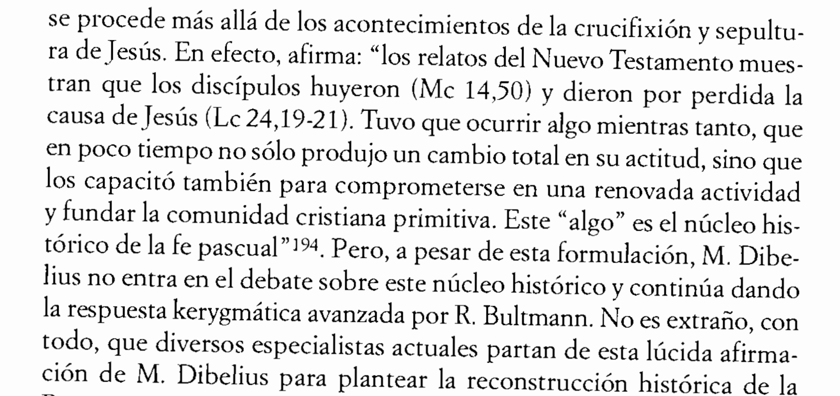
Por otro lado, D.F. Strauss (1808-1874) subrayó que la base de la fe pascual no es el sepulcro vacío que es "legendario", sino las visiones subjetivas de los discípulos. Éstas fueron formas míticas de representación, como fruto del conflicto entre la fe mesiánica y la crucifixión que llevaron a un "entusiasmo religioso". Pero la fe pascual es objetiva en cuanto que contiene en su núcleo la idea de la unidad entre Dios y el hombre. Esta visión fue la base de la teología liberal (C. Holstein, A. Meyer…), pero encontró una crítica en su último representante ilustre, W. Wrede (1901) iniciador de un enfoque convertido en clásico (y divulgado fuertemente por R. Bultmann): la fe pascual no es explicada ya como un efecto de la fe mesiánica pre-pascual, sino a la inversa, la fe pospascual en el Mesías es un efecto de la Pascua.

2. *La No Paschal Quest (1921-1965): la fe pascual como acontecimiento escatológico sin necesidad de fundamentación histórica*

Con la influyente teología dialéctica (en torno a los años, 1920-1960) aparece la afirmación central de R. Bultmann: "la comunidad tuvo que superar el escándalo de la cruz y lo hizo en la fe pascual. Cómo se llevó a cabo esta opción en concreto, cómo nació la fe pascual en cada uno de los 'discípulos', ha quedado oscurecido en la tradición por culpa de la leyenda y, por otra parte, no tiene importancia alguna"[193]. Existe, por tanto, un escepticismo epistemológico sobre la historicidad, fruto de la *sola fides* luterana, y, por otro lado, una interpretación teológico-kerygmática de la fe pascual. De hecho, los discípulos vieron en la apariciones de la Pascua un "acontecimiento escatológico", es decir, la venida de un mundo nuevo que en clave existencialista, significa que se trata de una existencia humana nueva creada por Dios. Por esta razón la Pascua se malentiende cuando es "explicada" en el marco del mundo presente, ya que la fe pascual es creer que estamos en "un proceso escatológico" (R. Bultmann). Este proceso continúa en la palabra y en los creyentes en tanto que experimentan en Cristo la fuerza de la resurrección y en este sentido Jesús "ha resucitado en el kerygma" (R. Bultmann), ya que la palabra es la continuación de la obra escatológica realizada por Dios en los cristianos.

A pesar de seguir este enfoque no interesado por la fundamentación histórica de la Resurrección, M. Dibelius en su monografía sobre Jesús (1939) formula la cuestión que se debe intentar resolver cuando

193. *Teología del nuevo testamento*, Salamanca ³1996, 89.



se procede más allá de los acontecimientos de la crucifixión y sepultura de Jesús. En efecto, afirma: "los relatos del Nuevo Testamento muestran que los discípulos huyeron (Mc 14,50) y dieron por perdida la causa de Jesús (Lc 24,19-21). Tuvo que ocurrir algo mientras tanto, que en poco tiempo no sólo produjo un cambio total en su actitud, sino que los capacitó también para comprometerse en una renovada actividad y fundar la comunidad cristiana primitiva. Este "algo" es el núcleo histórico de la fe pascual"[194]. Pero, a pesar de esta formulación, M. Dibelius no entra en el debate sobre este núcleo histórico y continúa dando la respuesta kerygmática avanzada por R. Bultmann. No es extraño, con todo, que diversos especialistas actuales partan de esta lúcida afirmación de M. Dibelius para plantear la reconstrucción histórica de la Resurrección[195].

Con todo, esta renuncia sistemática de la *No Quest* a un debate racional sobre los fundamentos de la fe pascual abogado por la teología dialéctica suscitó reacciones duras por parte de algunos no exegetas. Así, el historiador H. von Campenhausen (1952) defendió la prioridad del sepulcro vacío y, en cambio, el teólogo H. Grass (1956) abogó por las apariciones concebidas como "visiones objetivas", aunque en general se consensuó que fueron estas últimas las que fueron punto de partida de la fe pascual.

Como final de esta etapa puede situarse la importante y muy difundida intervención que creó problemas a la Iglesia luterana de la Westfalia por parte de W. Marxsen (1964), que sitúa la Resurrección como un "interpretament" lo que significa que "hay que hacerse cargo de que en la comunidad primitiva efectivamente se interpretó una realidad, a saber, la realidad de haber llegado a la fe… y para mantener la prioridad de Dios en el origen de esta fe se recurre a la interpretación: Jesús ha resucitado. Ahora bien, al examinar históricamente nuestros textos no descubrimos tras ellos el hecho 'resurrección de Jesús', sino la fe de la comunidad primitiva después de la muerte de Jesús"[196]. Este "interpretament" de lo que ocurrió no es de suyo una falsedad, ya que puede ser una interpretación correcta, pero tampoco es de suyo lo que realmente aconteció. En efecto, esta "interpretación" en su sentido fundamental significa que, según la divulgada fórmula del mismo W.

194. *Jesus*, Berlin 1939, 121s., traducción nuestra.

195. Cf. así, G. O'Collins, *Jesús Resucitado*, Barcelona 1988, 147, y H. Kessler, *La resurrección de Jesús*, 114; *Resurrección:* DTD II: 375.

196. *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974, 181s., y *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979.

Marxsen, "la causa de Jesús sigue adelante" (*die Sache Jesu geht weiter*). Con este planteo aparece, pues, de nuevo la perspectiva clásica escatológica de R. Bultmann que muestra dificultad a apoyarse en el pasado y sólo ve valor en lo que tiende al futuro[197].

3. *La segunda etapa (1970/1985: ¿the New Paschal Quest?): los nuevos enfoques hermenéuticos*

Unos años después del surgimiento de la *New Quest* sobre el Jesús histórico (E. Käsemann, 1953), y de la incomodidad que suponía la etapa bultmanniana aparecen en el debate sobre la fe pascual elementos decisivos para su nueva comprensión fruto de la aplicación de una hermenéutica enraizada en una epistemología realista y significativa. En esta etapa se incorporan diversos investigadores católicos que quieren superar el clásico enfoque apologético-fundamentalista de la Resurrección tan significativamente expuesto por las monografías de P. de Haes, *La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années (1953),* y C.M. Martini, *Il problema storico dells Risurrezione negli studi recenti (1959)*[198]. Este cambio se inicia ya con la obra teológica pionera de F.X. Durwell, *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación (1950/1959),* cuyo enfoque central es precisamente contemplarla como "misterio de salvación" antes que estudiarla como "una teología meramente histórica"[199]. Se constata así el paso de una consideración primariamente apologética –la resurrección como hecho histórico– al primado teológico –la resurrección como misterio de fe–. Tal orientación es la que aparece a partir de los años '70 especialmente en dos obras significativas: las Actas del Simposio Internacional de la Resurrección (1970), dirigido por É. Dhanis, profesor de teología fundamental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, con veinte ponentes, y por el libro del gran exegeta francés, X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (1971), convertido ya en un clásico.

En la primera obra, É. Dhanis presenta una síntesis conclusiva de todas las intervenciones del Simposio y él mismo ofrece una propuesta de claro enfoque teológico-fundamental con este título: *La Résurrection de Jésus et l'histoire. Un mystère éclairant.* De hecho, la novedad

197. Cf. la presentación de la edición castellana por J.M. Rovira Belloso, 9-21, de la pirmera obra citada.

198. P. de Haes, PUG, Romae 1953; C.M. Martini, PUG, Roma 1959 ([2]1980), tesis dirigidas por É. Dhanis.

199. Barcelona 1962; [3]1967, 16s.

que presenta es el abandono de un enfoque primariamente apologético-fundamentalista, para dar prioridad a la característica teológica propia de la Resurrección que es el ser "un misterio" (*Mystère*). A partir de aquí, muestra como dimensión derivada su historicidad cuya realidad aparece gracias a la "luminosidad" (*éclairant*) que el "misterio" de la Resurrección ofrece sobre una serie de acontecimientos históricos relacionados con ella (tales como: la espera de una glorificación mesiánica por parte de Jesús, el sepulcro vacío y las apariciones, la cristología pascual primitiva, la vocación de Pablo, y la espera mesiánica de Jesús y de la Iglesia naciente). Todos estos acontecimientos sin "el misterio" de la Resurrección de Jesús que los "ilumina" se convierten en un enigma y no encuentran una explicación plena: es así, pues, como es posible reconocer la realidad histórica de la Resurrección[200].

La otra publicación importante es el completo y novedoso estudio de X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, cuyo planteamiento inicial no es "ante todo establecer lo que es propiamente 'histórico', (sino) comenzar dejando hablar a los textos". Sin duda, que el aporte más reconocido de esta obra es, por un lado, la sistematización inicial de los dos lenguajes bíblicos de la fe naciente: el de "resurrección" y el de "exaltación/elevación". Y por otro lado, aparece el relevante capítulo final centrado en la hermenéutica donde formula con tacto la naturaleza de la experiencia de las Cristofanías o apariciones así: "la experiencia espiritual de los discípulos, no puramente subjetiva, repetida, compartida por ellos, fue comunicada por mediación del lenguaje ambiente y de la tradición religiosa, en particular con ayuda de su fe en la resurrección colectiva al fin de los tiempos"[201].

Sin duda, que ambas publicaciones han sido decisivas para la transformación, especialmente en el campo católico, de la tractación de la Resurrección de Jesús que deja ya su enfoque clásico común con una cierta apologética de cuño fundamentalista y literalista[202], para orien-

200. É. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du symposium international sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970),* Vaticano 1974, 557-641 [= *La Risurrezione di Gesù e la Storia. Un Mistero illuminante,* PUG, Roma 1971]; de entre los veintiún ponentes, tienen además publicaciones significativas sobre la resurrección: J. Blinzer, R.E. Brown, J. Coppens, J. Dupont, F. Festorazzi, J. Jeremias, J. Kremer, K. Lehmann, X. Léon-Dufour, C.M. Martini, D. Mollat, C. Pozo...; cf. el elenco bibliográfico (1920-1973) de G. Ghiberti, 645-758.

201. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual (21971),* Salamanca 1973, 31.41-91 ("los dos lenguajes").289.

202. Para tal actual "riesgo" interpretativo, cf. E. Ruckstuhl/J. Pfammatter, *La Resurrección de Jesucristo (1968).* Madrid 1973, 105s., así como, A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia,* Madrid 1977, 273, n°64; agudizan

tarse hacia una visión hermenéutica fruto de una epistemología realista y significativo-simbólica. Tal visión fecundó inicialmente los estudios bíblicos y más lentamente los nuevos enfoques de la teología fundamental[203]. Una significativa reflexión se encuentra en R. Latourelle, que sintetiza este cambio experimentado subrayando cómo la resurrección, al igual que la revelación y la Iglesia, primeramente son un misterio. Ahora bien, lo que se puede establecer históricamente es la fe de los testigos a base de los signos como son el sepulcro vacío y las apariciones, que son huellas de una realidad misteriosa, objeto de fe, de tal manera que lo que la historia puede examinar son estas huellas y estos signos, que la reflexión teológica intenta interpretar. El procedimiento, pues, es histórico-teológico y consiste en deducir la realidad de la resurrección como la sola explicación coherente de todo un conjunto de hechos atestiguados sólidamente. En caso contrario todos estos hechos permanecen "enigmáticos"[204].

Dentro de esta etapa también debe situarse W. Pannenberg que ya en sus estudios sobre Cristología de 1964 defiende la objetividad del acontecimiento pascual. En efecto, según él, tanto la tradición del sepulcro como la de las apariciones son originarias, aunque la segunda hace posible la primera, que se convierte en confirmatoria porque acredita la objetividad del acontecimiento pascual. De esta forma corrobora la plausibilidad de la fe pascual recurriendo a experiencias similares en el encuentro con la muerte (con señales que rebasan la percepción inmanente de la realidad...). Tal enfoque lo ha consolidado y confirmado incluyéndolo en su magna y más reciente, *Teología Sistemática II (1991)*[205].

este riesgo ciertas interpretaciones sobre la "Sábana Santa" de Turín, yendo más allá de lo que teológicamente se puede decir, por ejemplo, F. Ansón, *La Sábana Santa,* Madrid 1999,11, escribe soprendentemente que "la Sábana Santa constituye, para el hombre de hoy, probablemente, el *motivo de credibilidad* más fuerte de la Resurrección de Jesús de Nazaret y en la veracidad de su doctrina"(¡!); aún siendo de Turín, muestran una cautela aconsejable los prestigiosos teólogos, G. Ghiberti/U. Casale (eds.), *Dossier sulla Sindone,* Brescia 1998.

203. Cf. los apuntes en clave de teología fundamental de, W. Bulst/K. Rahner, *Resurrección de Jesús.III. La resurrección de Jesús bajo el aspecto de la teología fundamental:* SM 6 (1967): 45-53, y H. Bouillard, *Appendice sur la Résurrection de Jésus:* Le Point Théologique 2, Paris 1972, 44-46.

204. Cf. *L'istanza storica in teologia fondamentale* en, AA.VV., *Istanze della teologia fondamentale oggi,* Bologna 1982, 55-84.81s.

205. Cf. *Fundamentos de Cristología(1964),* Salamanca 1973, con Prólogo de J.I. González Faus (pp. 9-18) y Apéndice de R. Blázquez (pp. 504-506), cf. de este último, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg,* Vitoria 1973; también, W. Pannenberg, *Teología Sistemática II,* Madrid 1996, 371-392.

Casi como final de esta etapa y, en cierto sentido, paso hacia la siguiente se encuentra la propuesta de la "theologia crucis" de E. Schillebeeckx (1974) que ve las apariciones como un proceso de conversión puesto que, según él mismo afirma, "en el proceso de conversión para ser cristianos en el sentido pleno del término, se encuentra la gracia de la Pascua"[206]. Por otro lado, R. Pesch en sucesivas intervenciones (1973/1982) y, desde un punto de vista más exegético, se une a esta visión y a una tal interpretación cuando escribe: "de hecho en Pascua apareció claramente a los discípulos que Jesús que debía surgir *de iure* porque había llevado sobre la cruz los pecados de todos, había *de facto* resucitado puesto que su Espíritu los había transformado y los había convertido en nuevo pueblo de Dios"[207].

4. *La etapa actual (1985/2000... ¿Third Quest?)*

Entre la pro-existencia de Jesús como razón "suficiente" (H. Verweyen), el origen exclusivamente "psicógeno" (G. Lüdemann), el puro "uso simbólico" ("Jesus Seminar") y la reafirmación de la "realidad" de la resurrección (investigación exegético-teológica mayoritaria):

a) *la pro-existencia de Jesús como "razón suficiente" de la Resurrección*: el teólogo fundamental H. Verweyen (Freiburg im Bresgau), inicialmente siguiendo a R. Pesch, pero especialmente en diversas intervenciones recientes (1991/2000) y con una fuerza teorética relevante, ha profundizado esta visión y anticipa a la vida y la muerte de Jesús la "evidencia suficiente" para la fe pascual puesto que en la metáfora de la resurrección se manifiesta el cumplimiento definitivo de la pro-existencia de Jesús en su vida y en la cruz[208].

206. *Jesús,* Madrid 1981, 371-509; cf. la presentación de J.P. Calvin, *Resurrection as Theologia crucis Jesu: R. Pesch, E. Schillebeeckx:* TS 38 (1977) 517-525; *The origin of Faith in the Resurrection of Jesus: Two Recent Perspectives:* TS 49 (1988) 25-44, resumidos en su, *Jesus Christ* en, F. Schüssler Fiorenza/J.P. Galvin (eds.), *Systematic Theology,* New York 1992, 251-324.

207. Cf. A. Vögtle/R. Pesch, *Wie kam es zur Osterglauben?* Düsseldorf 1975; *El "sepulcro vacío" y la fe en la resurrección de Jesús:* Communio nº 1 (1982) 724-740; cf. la síntesis y bibliografía detallada en, G. Ghiberti, *La resurrección: realidad histórica*, 382-388, y H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* 148-170.

208. Cf. especialmente, *Der Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht:* ZKTh 103 (1981) 426-445; *"Auferstehung": ein Wort verstellt die Sache* en, H. Verweyen, *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit G. Lüdemann,* Freiburg 1995, 105-144; *Botschaft eines Toten?,* Regensburg 1997, 52-9; *Grundriss der Fundamentaltheologie,* Regensburg ³2000, 338-362, actualizada bibliográficamente; cf. la presentación de J.P.

b) *el origen exclusivamente "psicógeno"*: tal interpretación encuentra en G. Lüdemann (1994) un defensor aguerrido. En efecto, para él, el fundamento de la fe pascual no es el sepulcro vacío, que es una leyenda, sino las dos apariciones a Pedro y Pablo que surgen como una reelaboración psicógena. En efecto, Pedro supera con la fe pascual "el proceso de duelo" que vivía y, a su vez, Pablo supera también así la fascinación inconsciente que tenía por Jesús en la etapa de la persecución. En este sentido G. Lüdemann vacía la fe pascual de la realidad de la Resurrección de Jesús, al querer situarla sólo como psicógena o psicológica y no tener presente que la afirmación de su realidad no excluye que su experiencia por parte de las personas encuentre analogías con un proceso psíquico profundo como requiere la fe pascual[209].

c) *el puro "uso simbólico" del lenguaje*: en esta línea se presenta la visión del "Jesus Seminar", en el cual participa también desde hace poco G. Lüdemann, en, *The Acts of Jesus. What did Jesus really do? (1998),* donde afirma que la resurrección de Jesús no fue un acontecimiento (*not an event*) del primer domingo de Pascua y que las narraciones de las apariciones no estaban presentes en los estratos más antiguos de la tradición y que, por tanto, no parece necesario creer en la veracidad literal (*literal veracity*) de las narraciones posteriores. Para el "Jesus Seminar" la fe pascual fue anterior a las narraciones y significaba que Jesús era el señor viviente sin que se diesen narraciones históricas (*historical reports*)[210]. Dentro de este marco, J.D. Crossan –copresidente del "Jesus Seminar"– formula explícitamente la génesis de la fe pascual de los discípulos a partir de un uso puramente simbólico de la palabra resurrección, ya que "los seguidores de Jesús, por su parte, tras huir en un principio de los peligros y el horror que supusiera la crucifixión, acabaron por hablar no ya del amor que seguían

Galvin, *The Role of the Resurrection in Christology: The Contribution of H. Verweyen* en, AA.VV., *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu H. Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung,* Regensburg 1996, 174-185.

209. Cf. *Die Auferstehung Jesu: Historie, Erfahrung, Theologie,* Göttingen 1994; *Zwischen Karfreitag und Ostern* en, H. Verweyen (ed.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit G. Lüdemann,* Freiburg 1993, 13-46, y *Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat,* Lüneburg 2000, 886.

210. R.W. Funk (ed.), *The Acts of Jesus,* 449-495.461s.; cf. la crónica en su revista, *Forum* 10 (1994) 133-271, donde se narra la sesión dedicada a este tema con la ponencia inicial de G. Lüdemann, 161-175.

profesándole, o de la superstición que se iba propagando cada vez más, sino de resurrección"[211].

d) *la reafirmación de la "realidad" de la Resurrección*: el punto de partida de la investigación teológica mayoritaria es "hablar de la resurrección como de un suceso real (cf. X. Léon-Dufour, I. Berten, J.I. González Gil...), que tiene incidencia en la historia y que queda íntimamente ligado a ella (cf. B. Klappert, J. Kremer, G. Martelet, U. von Balthasar, J. Galot...)"[212]. Tal reafirmación de la "realidad" en sí de la Resurrección con variadas formulaciones y matices se confirma en diversos estudios recientes. Así, por un lado, se puede ver un subrayado sobre la "realidad histórica" de la Resurrección en el "Summit" de New York (1996), y uno de sus promotores y gran especialista en este tema, G. O'Collins (PUG/Roma), donde se constata la influencia decisiva del diálogo con la tradición anglicana sobre la experiencia religiosa, con una dura crítica al "Jesus Seminar", así como la apuesta por una epistemología concreta y positiva que pone de relieve el valor histórico de las apariciones y del sepulcro vacío[213].

211. *El Jesús de la Historia,* Barcelona 1991; ²2000, 11; cf. también su posterior, *The Birth of Christainity. Discovering what Happened in the Years immediately after the Execution of Jesus,* New York 1999.

212. J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza,* Madrid 1986, 377-380.380.

213. Este "Summit" de New York en 1996 se limitó al mundo anglófono; entre sus participantes hay reconocidos investigadores sobre el tema: así, sus mismos editores, S. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (eds.), *The Resurrection*, Oxford 1997, y, de forma relevante, G. O'Collins, autor de diversas monografías como, *The Easter Jesus,* London 1973; *What are they saying about the resurrection?* New York 1978; *Jesus* en, M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion 8,* New York 1987,23s.("The Resurrection"); *Interpreting the Resurrection. Examining the major Problems in the Stories of Jesus Resurrection,* New York 1988; *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático (1987),* Barcelona 1988; *Resurrección (1990):* DTF: 1001-1011; *The Resurrection of Jesus Christ: Some Contemporary Issues,* Milwaukee 1993; *Christology. A Biblical, Historical, and Sistematic Study of Jesus,* Oxford 1995, 82-112 ("The Resurrection"); *The Risen Jesus: Analogies and Presence* en, S.E. Porter/M.A. Hayes/D. Tombs (eds.), *Resurrection,* Sheffield 1999, 195-217; G. O'Collins ofrece una panorámica actual en este "Summit", *The Resurrection: The State of the Questions* en, 5-28, donde se resumen las observaciones reseñadas; otros tres autores son conocidos también por sus importantes monografías: P.F. Carnley, *The Structure of Resurrection Belief,* Oxford 1987, partidario de la *sola fide* y con clara influencia bultmanniana; W.L. Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus,* Mellen 1989, discípulo de W. Pannenberg y fuerte defensor de la resurrección corporal, y Ph. Perkins, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection,* Garden City 1984, obra importante fruto de la hermenéutica bíblica católica norteamericana actual (en la escuela de R.E. Brown, J.A.Fitzmyer, J.P. Meier...), actualizada en su, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* en, B. Chilton/C.A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus,* Leiden 1994, 423-442; a su vez, subrayemos la presencia significativa del reconocido filósofo analítico de la religión anglicano, R.



Por otro lado, el teólogo católico que ha escrito de forma relevante sobre este tema de nuevo y recientemente una obra sistemática (1987/[3]1995) preocupándose explícitamente por la perspectiva teológico-fundamental es H. Kessler (Frankfurt am Main), que propone una perspectiva semiológica en clave de "los ojos de la fe" en la que articula la primacía de la fe con la función de los signos. La "centralidad" de la postura y de la reflexión de H. Kessler queda aún más de relieve con la discusión que presenta en su último escrito sobre las dos posturas que considera un tanto radicales: la de G. Lüdemann, que recibe una crítica muy dura por su reducción psicógena, y la de H. Verweyen, que aunque la combate por reducirse a la vida y muerte de Jesús es vista con perspectivas sugerentes al subrayar la unidad entre muerte y resurrección[214].

Desde un punto más puramente exegético, el investigador católico más notable por sus múltiples publicaciones recientes, algunas de ellas ya clásicas, con una clara orientación hermenéutico-realista, es J. Kremer (Wien). Sus estudios se centran en 1 Cor 15,1-11, en el mensaje pascual de los cuatro evangelistas, en la relación entre historia e historias en los evangelios de la pascua, además de una monografía decisiva sobre Lázaro, una síntesis sobre la resurrección de los muertos desde una perspectiva bíblica, así como diversas voces exegéticas en los recientes diccionarios DENT y LThK, así como en el manual teológico-fundamental HFTh[215].

Swinburne, *Evidence for the Resurrection,* 191-212.207, donde concluye que es "more probable than not that Jesus Christ rose from the dead on the first Easter Day", y la ponencia del teólogo de fundamental en Harvard, Fr. Schüssler Firorenza, con un balance sobre nuestro tema, *The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology,* 213-248, donde opta por la hermenéutica del testimonio; cf. sobre el "Summit", cf. G. O'Collins, *Resurrection Revisited:* Gr 79 (1998) 169-172; *The Resurrection of Jesus: the Debate Continued:* Gr 81 (2000) 589-598; de entre las diversas recensiones, cf. especialmente, P. De Mey en, *Louvain Studies* 23 (1998) 246-273, y J.-P. Galvin en, *Thomist* 63 (1999) 504-507.

214. *La resurrección de Jesús([2]1987),* Salamanca 1989; en la tercera edición, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten.Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen,* Würzburg [3]1995, 419-504, donde presenta y discute G. Lüdemann y H. Verweyen, y clarifica su concepción; también su, *Auferstehung Christi. II. Theologiegeschichtlich; III.Systematisch-theologisch:* [3]LThK 1 (1993) 1182-1185. 1185-1190; *Cristología* en, T. Schneider (ed.), *Manual de Teología Dogmática,* Barcelona 1996, 295-506.

215. J. Kremer, *Das Älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi,* Stuttgart 1966; *Die Osterbotschaft der vier Evangelien,* Stuttgart 1968; *Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte,* Stuttgart 1977; *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung,* Stuttgart 1985; *Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht* en, G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum,* Darmstadt 1986, 7-161; *analambano, anastasis* y *egeiro:* DENT I: 247-249.260-275.1126-1141; *horao:* DENT II: 581-588; *Auferstehung Christi I. Im NT:* [3]LThK 1 (1993) 1177-1182; *Erscheinungen II. Biblisch:* [3]LThK 3 (1995) 828s., y *Die Auferstehung Jesu Christi:* [2]HFTh 2 (2000) 141-159.

Finalmente, dentro de esta reafirmación de la realidad de la Resurrección de Jesús se encuentran los autores "moderados" de la *Third Quest*. Así, E.P. Sanders escribe "que algunos seguidores de Jesús, y más tarde Pablo, tuvieron experiencia de la resurrección es, a mi juicio, un hecho. Cuál fue la realidad que originó tales experiencias, no lo sé. (En efecto) sabemos que, tras su muerte, sus seguidores experimentaron lo que ellos describieron como "la resurrección": la aparición de una persona viva, pero transformada, que había muerto realmente. Creyeron esto, lo vivieron y murieron por ello. De este modo crearon un movimiento...."[216]. Por otro lado, C.A. Evans constata también la realidad histórica de la Resurrección que no fue el origen de la comprensión mesiánica de Jesús sino que sirvió para revivir las categorías mesiánicas[217]. A su vez, se refiere a la realidad del sepulcro vacío y a la resurrección corporal[218].

También, dentro del mismo ámbito de la *Third Quest*, J.P. Meier y G. Theissen, concuerdan en la constatación de la realidad histórica de la Resurrección. El primero subrayando ciertos efectos de la resurrección, como la tumba vacía y las apariciones, que pertenecen a nuestro mundo espacio-temporal y que quizá más propiamente deberían tratarse en una historia de la iglesia primitiva[219]. Por su lado, G. Theissen afirma la realidad de la aparición colectiva a los discípulos y a María Magdalena, y da "un pequeño plus en favor de la posibilidad de que la tradición sobre el sepulcro vacío posea un núcleo histórico"[220].

Añadamos una referencia a obras recientes que presentan una notable panorámica de la cuestión como son M. Deneken (Strasbourg)[221] y F.G. Brambilla (Milano)[222], que tienen en común –tal como acontece

216. *La figura histórica de Jesús,* Estella 2000, 299-304 ("Epílogo: la resurrección") 303s.

217. *Authenticating the activities of Jesus* en, B. Chilton/ C.A. Evans (eds.), *Authenticating the activities of Jesus*, Leiden 1999, 3-29.25s.

218. Cf. las anotaciones que escribe en su, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography,* 235-250 ("The Resurrection of Jesus") 235 ("Introduction").

219. Cf. J.P. Meier, *Jesus:* NJBC 78:57.

220. *El Jesús Histórico,* 544-558.552.

221. *La Foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui,* Paris 1997, 636s., con amplias citas de H. Kessler, J. Kremer y X. Léon-Dufour.

222. *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli,* Brescia 1998; para la perspectiva teológico-fundamental de esta orientación, cf. M. Antonelli, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale:* Sc Catt 120 (1993) 5-52, número monográfico con trabajos del mismo F.G. Brambilla, *La risurrezione di Gesù, mistero di*

con la propuesta general de teología fundamental ya referida de H. Verweyen– una perspectiva final orientada a la hermenéutica del testimonio como eje de comprensión de la pascua. Orientación que seguramente se ofrece como significativa oferta de futuro... A su vez, debe tenerse en cuenta la sucinta panorámica reciente ofrecida por J. Sobrino (El Salvador) sobre la resurrección de Jesús desde la perspectiva de la teología latinoamericana de la liberación centrada en las obras de L. Boff (Brasil), el cual también se sitúa en una línea hermenéutico-realista siguiendo la teología europea[223]. Su novedad, según J. Sobrino, estriba en su enraizamiento en América Latina desde la cual "se ha ido reformulando la utopía en que consiste la resurrección y la esperanza necesaria para acceder a ella desde el débil y el oprimido. Ésta no es vista ya sólo como dimensión antropológica trascendente del ser humano, sino en su concreción parcial, y ello es ya una primera aportación a la hermenéutica para comprender la resurrección"[224].

Conclusión: se puede constatar que la cuestión central de este debate en el momento presente se sitúa ante este dilema: si y en qué sentido se puede afirmar que Dios ha producido por medio de una acción suya la experiencia pascual de los discípulos y si los textos, por tanto, permiten afirmar que Dios ha obrado en Jesús al morir y le ha resucitado, posibilitando así que Jesús Resucitado se encuentre con sus discípulos como el "viviente por excelencia" como irrupción de la última y definitiva acción de Dios en el mundo en la resurrección de Jesús. O, diversamente, ¿se trataría tan sólo de una acción de Dios en la fe de los discípulos de modo que éstos se convirtieran en seguidores auténticos de Jesús y continuadores de su obra, al margen de los que Dios hubiera realizado o no en Jesús después de la muerte? En todo caso, los textos del Nuevo Testamento presuponen que es Jesús mismo, el Resucitado, el que irrumpió en la vida de los primeros testigos de la resurrección de Jesús. Es tal "presupuesto", con la realidad y vera-

salvezza, 53-133; S. Ubbiali, *La risurrezione dei morti,* 135-170, y bibliografía citada sobre la resurrección de Jesús (1973-1992) de G. Ghiberti/G. Borgonovo, 171-287.

223. Cf. *Jesucristo, el liberador,* Buenos Aires 1974, 133-150: "la Resurrección: realizóse una utopía humana"; *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte,* Bogotá 1978, 33.44s. donde afirma que "la resurrección es indirectamente un hecho histórico anunciado dentro de las categorías de la época" y que "el sepulcro vacío por sí solo es una señal ambigua... solamente a partir de las apariciones su ambigüedad es dilucidada y puede ser leído por la fe como una señal de la Resurrección".

224. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas,* Madrid 1999, 25-166.58.

cidad que implica, desde el que la Cristología fundamental debe plantearse, y que proponemos precisamente en los puntos siguientes.

Ahora bien, conviene tener presente que la respuesta a tal cuestión no sólo decide la comprensión del mensaje de la Resurrección de Jesús en sí mismo, sino la misma comprensión de la revelación y, en último término, de Dios, ya que Éste se revela precisamente en la Resurrección de Jesús de un modo real y no puramente simbólico, y lo hace de forma máxima e insuperable, como el Dios de Jesucristo. Este Dios es el que en la historia de la humanidad, gracias a la "primicia" (1Cor 15,20) que es la Resurrección de Jesús, "vivifica a los muertos y llama a la existencia a los que no existen" (Rom 4,17)[225].

IV. Los diversos enunciados del Testimonio Pascual

Entre los textos del Nuevo Testamento que nos transmiten el testimonio pascual se pueden distinguir dos bloques[226]:

> 1) la *tradición formularia* más antigua, presente en la cartas, en discursos de los Hechos de los Apóstoles y en los sumarios evangélicos de la pasión: así, "Dios lo resucitó de entre los muertos" es considerada como el núcleo más antiguo sobre el testimonio pascual (Rom 4.24; 8,11; 10,9; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Gál 1,1: Col 2,12); también existen fórmulas de muerte y resurrección (1 Tes 4,14; 1Cor 15,3s.; 2Cor 5,15; Rom 4,25; Ef 1,20; 1 Pe 1,21), así como los sumarios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33s.). El conocimiento del resucitado por parte de Pablo, el único que lo narra, es visto como una revelación (Gál 1,12. 15s.), una aparición (1 Cor 15,5-8) y un conocimiento (Fil 3,8-10).

225. Cf. en este sentido, las reflexiones teológico-fundamentales de J. Werbick, *Die Auferweckung Jesu. Gottes 'eschatologischer Tat'* en, I. Broer/J. Werbick (eds.), *'Der Herr ist wahrhaft auferstanden' (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens,* Stuttgart 1988, 1-131.

226. Cf. G. Theissen, *El Jesús histórico,* 532-535; también, P. Hoffmann, *Auferstehung.II.1.NT:* TRE 4 (1979) 478-513; J. Schmitt, *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catechèse:* DBS X (1985) 487-582; L. Ullrich, *Resurrección, relatos de la:* DTD: 603-609; R. Fabris, *Resurrección:* NDTB (1990) 1639-1660; J. Kremer, *Auferstehung Christi.I.In NT:* ³LThK 1 (1993) 1177-1182.

2) la *tradición narrativa* más reciente, formada por los relatos del sepulcro vacío (Mc 16, 1-13, y paralelos) y las apariciones o cristofanías las cuales se presentan como relatos de conversión (Pablo: Hech 9; 22; 26), relatos de mandato (Mt 28,16-20; Lc 24,36-49; Jn 20,19-23) y relatos de reconocimiento (Lc 24,13-45; Jn 20,11-18; 21,1-14)[227]:

1/ Mc 16,1-8, es la conclusión primera de este Evangelio. Habla del descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres y la proclamación pascual fruto de una revelación (de ángeles): "ha resucitado, no está aquí" (v.6), así como del silencio de las mujeres;

2/ Mt 28, 1-20, cuenta el descubrimiento del sepulcro vacío y contiene el mensaje pascual revelado: "no está aquí, ha resucitado como tenía dicho" (v.1-8). Añade de forma única al describir la llegada del ángel que "sobrevino un seísmo grande", expresión típica de las revelaciones bíblicas de Dios. Se incluye también una aparición de Cristo resucitado en Jerusalén ante las mujeres (v.9s.), el informe y soborno de la guardia (v.11-15), otra aparición de Cristo a los once en Galilea (v.16s.) y el encargo de hacer nuevos discípulos (v.18-20);

3/ Lc 24,1-53, habla también del hallazgo de la tumba vacía y del mensaje pascual revelado: "no está aquí, ha resucitado" (v.1-12), calificado novedosamente "viviente" (v.5.23). Se incluyen de las apariciones en Emaús (v.13-35), en la que inicialmente no le reconocen, y en Jerusalén (v.36-43), de su encargo a los discípulos de que fueran "testigos de estas cosas" (v.44-49) y de su ascensión (v.50-53);

4/ Jn 20,1-29, recoge el descubrimiento del sepulcro vacío (v.1-10) y la aparición a María Magdalena, que no le reconoció (v.11-18), y a los discípulos en Jerusalén sin Tomás (v.19-23) y con Tomás (v.24-29);

5/ El apéndice de Jn 21,1-23 continúa con la narración y habla de las apariciones a siete discípulos en Galilea, destacando el contraste entre Pedro y el discípulo amado;

6/ El apéndice de Mc 16,9-20, habla de tres apariciones en torno a Jerusalén (v.9-11), (v.12s., donde se apareció "de otra forma"), (v.14-18) y su "subida al cielo" la tarde de ese mismo día;

7/ El Evangelio Apócrifo de Pedro, ns. 35-42, pretende explicar de forma única el momento de la Resurrección de Jesús que ninguno de

227. Cf. J.A. Fitzmyer, *Catecismo cristológico,* Salamanca [3]1997, 84-90, y R.E. Brown, *La resurrección de Jesús:* CBSJ V: 78: 127-159 [= *The Resurrection of Jesus:* NJBC 81: 127-134].

los Evangelios canónicos describe y lo hace con un tenor imaginativo que recuerda la narración de Lucas en la ascensión (Hech 1,9-11):

> "Mas durante la noche que precedía al domingo, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. Y vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron. Al verlo, pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se encontraban allí haciendo la guardia. Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: "¿Has predicado a los que duermen?" Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: 'Sí'".

Nótese la palabra "domingo" [κυριακη], que es desconocida por los evangelios canónicos, pero presente en Ap 1,10, la *Didaché* 14,1; Ignacio y *Ad Magn.* 9,1. Además, es significativa la presencia de las autoridades judías para hacerlas testigos de la resurrección. La imagen de Jesús acompañado de dos ángeles recuerda la adición a Mc 16,4 del Códice "Bobbiensis" del s.IV/V, y la presencia de la cruz ambulante puede referirse a un "agraphon" citado por Ps. Bernabé 12,1 ["cuando el madero se incline y vuelva a subir" (con el verbo *anaste*!)], y expresa la victoria sobre la muerte. La talla descomunal del resucitado es una forma de resaltar la divinidad que se encuentra en, *Pastor de Hermas*, comp. IX, 6,1. Finalmente, el anuncio a los que duermen se encuentra en, Ef 4,9. 1 Pe 3,19; 4,6; Ignacio, Ad Magn. 9,3; *Pastor de Hermas*, comp. IX 16,5[228].

228. Cf. esta traducción y breves anotaciones en, A. Santos, *Los Evangelios Apócrifos,* Madrid [10]1998, 383s.; tal texto apócrifo sirvió para muchas representaciones del arte figurativo de Occidente desde el siglo XI; H. Köster, *Ancient Christian Gospel,* Philadelphia 1990, 232-238, defiende que bajo el texto del *EvPe* subyace una antigua narración epifánica sobre la resurrección un poco más simple que la actual.

V. Los diversos lenguajes de la resurrección de Jesús

La primitiva comunidad cristiana disponía principalmente de dos registros de lenguaje diversos en las afirmaciones de la fe naciente sobre la victoria definitiva de Jesús sobre la muerte. El primer registro muy presente en las profesiones de fe afirma el hecho mismo de la *resurrección* de Jesús, y el segundo está más presente en los himnos y proclamaba más bien la *elevación* del Señor[229]:

A/ El lenguaje de *resurrección*: se afirma mediante un término que originalmente significa "despertar", "levantar" (εγειρειν): Cristo ha sido despertado de la muerte, también formulado con expresiones similares como "levantarse", "alzarse" y, sobre todo, "resucitar" (ανιστημι-αναστασις)[230]. Parece, además, que la formulación más primitiva del mensaje pascual se formuló como resurrección, puesto que se trata de un lenguaje que manifiesta muy adecuadamente que el individuo Jesús de Nazaret salió vivo de la muerte y permite identificarlo como el mismo que murió. La desventaja de este lenguaje es que se puede aplicar tanto a los muertos resucitados (Elías, Eliseo, Lázaro...), como para expresar la resurrección escatológica y la misma de Jesús. Por esto, Pablo añade que "Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicia de los que son muertos" (1 Cor 15,20).

Un lenguaje paralelo al de resurrección es el de "vida/viviente" (ζαω) presente en la tradición lucana y joánica, e implica un esquema cualitativo que subraya el nuevo estadio conseguido por el Resucitado[231]. Es afín, pues, al lenguaje de resurrección, aunque insiste más sobre la nueva condición asumida que es la vida plena. En conclusión, a pesar de ciertos matices diferenciales, tanto la expresión "resurrección" como la de "vida" reflejan un lenguaje que subraya la oposición entre muerte y vida ("antes y después") que manifiesta de forma relevante la identidad entre el que ha muerto y el que resucita, que comporta una vida nueva.

229. Cf. la síntesis de estos dos lenguajes en, X. Léon-Dufour, *La resurrección de Jesús,* 41-91; sobre el lenguaje del NT en general, cf. J. Schmitt, *Résurrection de Jésus:* DBS X: 524-531; S. Sabugal, *Anástasis,* Madrid 1993, 71-87, y el resumen de R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I,* 190-195.

230. Cf. J. Kremer, *anastasis* y *egeiro:* DENT I: 260-275.1126-1141; S. Amsler, *qum:* DTMAT II: 800-808; A. Rodríguez Carmona, *Origen de las fórmulas neotestamentarias de resurrección con* anistánai y egeírein: EE 55 (1980) 27-58; D. Kendall/G. O'Collins, *Christ's Resurrection and the Aorist Passive of 'egerio':* Gr 74 (1993) 725-735.

231. Cf. L. Schottroff, *zo:* DENT I: 1745-1756; cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan II,* Barcelona 1980, 428-439 (excursus: la idea de vida).

B/ El lenguaje de *elevación*: el segundo lenguaje que proclama el paso de la muerte a la vida por parte de Jesús después de la muerte es el de "elevación/ exaltación" (υψοφαναλαμβανω)[232] o "glorificación" (δοξαζω)[233]. Se trata de un lenguaje que se refiere a la nueva situación de Jesús después de la muerte para la cual ha realizado su promesa: "subo a mi Padre que es vuestro Padre" (Jn 20,27). Este lenguaje va muy ligado al título de Señor (Κυριος) y su relación con el apelativo *Maranatha* (cf. 1 Cor 16,22), típicamente palestinense hace pensar también en su antigüedad[234]. La desventaja de este lenguaje es que puede suscitar interrogantes sobre su específica "incidencia" en la historia y conducir a una comprensión sólo "espiritualista" de esta nueva vida de Jesucristo. Por otro lado es relevante su conexión con la narración de la Ascensión como aparición final de Jesús[235]. Así, pues, en conclusión este lenguaje de exaltación/glorificación/ascensión subraya la oposición entre "bajo" y "alto", y manifiesta la novedad radical de la vida después de la muerte.

C/ la mediación entre los dos lenguajes: *"el Señor se hizo o se dejó ver"*[236]

A) *dos prospectivas del mismo acontecimiento*: en efecto, ambos lenguajes suponen concepciones símiles y entre ambos intentan afirmar que Jesús no se quedó en poder de la muerte, sino que está vivo con Dios, aunque su acento sea diverso. Así, para expresar la misma continuidad

232. Cf. G. Lüdemann, *hypsoo:* DENT II: 1910-1912; J. Kremer, *analambano:* DENT I: 247-249.

233. Cf. H. Hegermann, *doxazo:* DENT I: 1056-1058.

234. Cf. J.A. Fitzmyer, *kyrios:* DENT I: 2437-2448.2446, escribe que "los primeros cristianos, al atribuir a Jesús el título de *kyrios*, confesaban su victoria sobre una muerte humillante, su exaltación a un estado trascendente de gloria".

235. Cf. así ya, P. Benoit, *Pasión y resurrección del Señor(1966),* Madrid 1971, 376s., donde escribe "desde el mismo instante que sale de la muerte, entra en la Vida. ¿Qué es pues la Ascensión del Monte de los Olivos? Sigue siendo la última separación"; *La Ascensión* en, X. Léon-Dufour (ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1975, 89-92; cf. también así, J.-M. Guillaume, *Luc interprète des Anciennes Traditions sur la Résurrection de Jésus,* Paris 1979, 203-262; J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II,* New York 1985, 1587-1592, y R.E. Brown, *La Resurrección de Jesús:* CBSJ V: 78:159 [= NJBC 81: 134].

236. Cf. el clásico, E. Schweitzer, *Two New Testament Credo compared, 1 Corintians 15,3-5 and 1 Timothy 3,16* en, *Neotestamentica*, Stuttgart 1963, 122-135.

de existencia después de la muerte, el esquema de la "resurrección" dice que Jesús "resucitó" del sueño de la muerte, que se "ha levantado" de la tumba y del 'sheol', para acceder de nuevo a nuestro mundo. En cambio, según el esquema "elevación", Jesús "ha sido elevado" y "exaltado", "sube al cielo", se separa de nuestro mundo para dirigiese hacia el otro. Así, el primer lenguaje se orienta hacia la similitud corporal que favorece la identificación, mientras que el segundo lenguaje manifiesta de modo más inmediato la novedad del Señorío de Jesús después de la muerte y su dominio sobre el universo. De esta forma ambos se complementan ya que "la resurrección es el *terminus a quo* y la elevación el *terminus ad quem* de un mismo acontecimiento"[237].

Los dos lenguajes, además, aparecen como dos actos sucesivos en el esquema diacrónico lucano que opera una distinción entre resurrección y ascensión (cf. Lc 24,50s.; Hech 1,3.9-11; 2,22-36), o son empleados de forma coordinada (cf. Rom 8,34; 1 Pe 1,21). Ahora bien, es claro que el lenguaje "resurrección" prevalece por delante del de "exaltación" el cual casi desaparece en beneficio del primero, quizá porque la expresión "resurrección" se prestaba más para indicar palpablemente la nueva existencia de Cristo y para fundar así la fe de los cristianos.

B) *el punto de convergencia: "el Señor se hizo o se dejó ver":* los dos lenguajes tienen en común una afirmación de la fe primitiva que se refiere al modo con el que Jesús hizo saber que había vuelto del mundo de los muertos y que se encontraba en la gloria. De hecho, el mismo verbo es usado en 1Cor 15, para afirmar que Jesús "se apareció" a Cefas, a Santiago, a Pablo, y en el himno litúrgico de 1 Tim 3,16, para decir que el Señor glorificado "se apareció" a los ángeles. Se trata de la forma verbal wfqh [del verbo: οραω] presente en los LXX como "término técnico en las teofanías y las angelofanías (cf. Hech 7,2.30.35), y así sucede también frecuentemente en el NT (cf. Lc 1,22; 22,43; Mc 9,4 par.)"[238]




237. E. Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un viviente,* Madrid 1981, 499.

238. J. Kremer, *horao:* DENT II: 581-588.586; H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* 120, comenta que "el sujeto iniciador y activo de todo el acontecer es, pues, Dios o Jesucristo (no la subjetividad interpretadora de los discípulos). Estos son receptores de las apariciones, lo que no excluye su participación activa con facultades perceptivas, sino que la incluye (ellos ven al que se deja ver). El momento del ver está contenido claramente en el término *ophthe* del lenguaje de los LXX, y no debe atenuarse a favor de una mera recepción de la palabra. Se trata, pues, de un 'nuevo encuentro con el Resucitado en y desde la autoridad de Dios', de una visión de Jesús, crucificado y llamado por Dios a la vida definitiva'. El modo concreto de esta visión queda en la penumbra".

y su traducción sería no tanto "se apareció" sino más bien en sentido activo y causativo "se hizo o dejó ver"[239].

Así se subraya que la manifestación de Jesús después de la muerte tiene un carácter activo y, de acuerdo con su uso en los LXX, presenta tres elementos decisivos: la iniciativa, el reconocimiento y la misión, propias de las revelaciones bíblicas[240]. En este sentido se constata que tal aparición es una "auto-presentación", es decir, es Dios mismo el que se presenta y se impone a alguien. Además, queda claro que el interés no está en el que ve, sino en "el que hace ver". Y, finalmente, se constatan los esfuerzos del lenguaje de las narraciones pascuales para no limitar esta experiencia a una simple percepción visual sino existencial y global. Por esto, no es extraño que se usen numerosos términos, cuyo valor es mucho más amplio que el propio del ver, en la línea de "encontrarse", "presentarse", "aparecer", "caminar", "conversar", "compartir la mesa"... No se trata, pues, de una simple "vivencia"[241], ya que "los conceptos de 'aparición' y 'ver' fueron pasados de su sentido usual a otro. Significan, según el contexto de los Evangelios, una comunicación de sí mismo del Resucitado en palabra y signos. Y 'ver' significa también la experiencia correspondiente por parte de los testigos; así, se puede decir, que la Resurrección de Jesucristo acontece en la historia como 'Encuentro'. El encuentro, que le ocurre al testigo, se sale de sí mismo"[242].

Por otro lado, el surgir del lenguaje de la "elevación" permite consolidar mejor el significado y el alcance del lenguaje de "resurrección", ya que es sólo mediante la elevación como la resurrección de Jesús manifiesta su significado pleno. Tal amplitud de significado aparece con fuerza en el cuarto evangelio, ya que para hablar de la suerte de Jesús conserva el lenguaje de "resurrección", pero su teología prefiere los términos de "glorificación" o de "elevación" de Jesús[243] Así, pues, se comprende que, por un lado según el Nuevo Testamento, los discípulos proclaman el haber visto el Jesús que había sido crucificado y sepultado, cosa que subraya su carácter de continuidad con el lenguaje de "resu-

239. Se trata de la forma hebrea "niphal" del verbo ver, es decir, la pasiva del verbo causativo ("hiphil") que se traduce por "hacer ver", cf. así, Gen 12,7; 17,1; 18,1; 26,2.24; 35,9; Ex 3,2.16...; 2 Re 22,11...

240. Cf. A. Pelletier, *Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante:* Biblica 51 (1970) 76-79.

241. W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret,* Barcelona 1974, 141.

242. H. Schlier, *De la Resurrección de Jesucristo,* Bilbao 1970, 37.

243. Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan II,* 490-523 (excursus: Exaltación y glorificación).

rección"; y, por otro lado, se afirma repetidamente también que el Jesús resucitado era diverso ("bajo otro aspecto": Mc 16,12) y, sobre todo, irreconocible (cf. Lc 24,16; Jn 20,14; 21,4).

En definitiva, toda solución para sintetizar ambos lenguajes, si quiere ser fiel al testimonio bíblico, deberá tomar en consideración ambos aspectos: tanto el de continuidad/identidad, como el de cambio/novedad en la persona de Jesús. Es aquello, tan finamente expresado por Pablo en 1 Cor 15,35-50, como respuesta a la pregunta "¿cómo resucitan los muertos?, ¿con qué cuerpo se presentan?" (v.35). En efecto, se da continuidad/identidad y a su vez cambio/novedad a partir de entender la novedosa formulación que representa la expresión "cuerpo espiritual" (σωμα πνευματικον v.44). En efecto, el "σωμα" –que significa el "yo" humano–, por una parte, es el elemento de continuidad entre el yo/cuerpo "animal" y el yo/cuerpo "espiritual"; por otra parte, el elemento de novedad está en el paso del adjetivo "animal" [*psíquico*=ψυχικον], el primero procedente del primer Adán (cf. Gn 2,7), al del adjetivo "espiritual" [*pneumático*=πνευματικον], que pertenece al ámbito del Espíritu de Dios y que ha sido creado por éste, gracias al último Adán, Cristo resucitado, que es "espíritu vivificante" (v.45)[244].

De esta forma, los textos evangélicos intentan dar elementos para superar el riesgo, tanto de una comprensión de este "se hizo ver" que sea "espiritualista", y por tanto reducible a una experiencia puramente subjetiva cuyo origen sería exclusivamente humano; así como el riesgo de una comprensión de este "se hizo ver" que sea "literalista", y por tanto identificable a un acontecimiento ordinario. En efecto, la designación de "cuerpo espiritual", que significa identidad ("cuerpo/yo") en la novedad ("espiritual/divina"), la misma libertad de acción del Resucitado y sus "encuentros", muestran que Cristo resucitado no fue considerado como algo externo a los discípulos, aunque ciertas expresiones puedan inducir a ello ya que se trata de un lenguaje que objetiviza una realidad espiritual. Por esta razón, e intentando una formulación descriptiva y positiva del "se hizo ver" del Resucitado, lo conocido comúnmente como apariciones, suscitó una "experiencia espiritual de los discípulos, no puramente subjetiva, repetida, compartida por ellos,

244. Cf. G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum,* Darmstadt 1986, 23-40; J. Kremer, *pneumatikos* y E. Schweizer, *soma:* DENT II: 1037-1039 y 1641-1652.1646, donde subraya "la importancia de la resurrección del 'cuerpo' (1 Cor 15,35-44). El cuerpo deslinda por un lado mi Yo y lo diferencia de otros"; L. De Lorenzi (ed.), *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1 Cor 15),* Rome 1985, 14, sintetiza los diversos estudios así: "in quanto nuova è discontinua, mà in quanto legata al creato è continua".

(que) fue comunicada por mediación del lenguaje ambiente y de la tradición religiosa, en particular con ayuda de su fe en la resurrección colectiva al fin de los tiempos. Este intento de definición es y permanecerá siempre inadecuado, aunque no fuese más que por razón de su objeto"[245]. Por esto, el uso adecuado del lenguaje evangélico de "resurrección/elevación" puede continuar siendo fructífero, si se tiene presente que manifiesta siempre el carácter paradójico y sorprendente de la experiencia de los discípulos acerca del Resucitado presente entre ellos por iniciativa de Él mismo, que ellos reconocen y que les envía a la misión eclesial.

VI. LAS APARICIONES O CRISTOFANÍAS COMO REVELACIÓN

La prioridad de la Revelación en la génesis de la fe pascual viene atestiguada de forma relevante en el Nuevo Testamento por las narraciones de las Apariciones o Cristofanías, donde aparece siempre que su iniciativa no parte de los discípulos sino del mismo Resucitado. Ahora bien, es en los textos paulinos referidos a su vocación donde se explicita su caracterización. Así, Pablo afirma que su vocación parte de "la revelación de Jesucristo" [αποκαλυψι Ιησου Χριστου Gál 1,12], vista como una anticipación de la revelación escatológica definitiva que sólo Dios puede obrar, por eso afirma que "Dios es quien me escogió para revelar en mí [αποκαλυψαι εν εμοι] a su Hijo" (v. 15s.) y en otro escrito precisa que "Dios es el que dijo: 'de las tinieblas brillará la luz'; es él que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo" (2Cor 4,6)[246]. Se trata, por tanto, de un acontecimiento totalmente

245. X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* 289s.; formulación retomada más recientemente por, M. Deneken, *La Foi pascale,* 388.

246. Cf. H. Schlier, *La Carta a los Gálatas*, Salamanca 1975, 68 donde comenta que "lo que en Gál 1, 16 describe Pablo es un acto revelador de algo radicalmente oculto. En la revelación hecha al apóstol se adelanta -para él- la manifestación escatológica de Cristo"; J.M. González Ruiz, *Epístola a los Gálatas*, Madrid 1964, 73: "aquí 'revelación' sigue teniendo ese significado de "escatología anticipada" frecuente en los primeros escritos paulinos. Por eso el genitivo –de Jesucristo– es un genitivo de autor: no fue el contacto directo con sus antecesores en el apostolado, sino el encuentro facial con Cristo con el Cristo resucitado lo que ha hecho de Pablo un Apóstol debidamente autorizado"; cf. T. Holtz, *apokalypto:* DENT I: 389-395.392: "en Gál 1, 12.16 Pablo (lo) utiliza para designar la 'revelación' del Hijo de Dios"; cf. sobre su trasfondo, E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition,* London 1975.

personal, consistente a *ser tomado por Cristo,* según la calificación que da Pablo en su experiencia de conversión (cf. Fl 3,12).

En esta línea, pues, entramos en la calificación de la Apariciones o Cristofanías, como una Revelación, que es autocomunicación y autodonación de Dios, entendida como una experiencia obrada por Dios en los apóstoles en la línea de una palabra, de una presencia y de un encuentro reveladores, todos ellos englobables en la categoría testimonio, como analogías útiles de cara a una comprensión teológica de las apariciones[247]. La experiencia concreta obrada por Dios en los Apóstoles podría tener similitudes con la experiencia mística o de entusiasmo religioso, a pesar de que no pueda suscitarse y repetirse como éstas, ya que fue una experiencia estrictamente única y *sui generis*. Ésta, con todo, podía ir acompañada de fenómenos psicológicos, en la línea, por ejemplo, de la expresión ekstasij que se utiliza en, Mc 16,8; Hech 10,10; 22,17, con el sentido de un "trance" (palabra usada para al "sueño profundo" de Adán, en el cual nace Eva, Gn 2,21, y del de Abraham, en el cual se revela la alianza, Gn 15,12) o de un "arrobamiento" visionario, como "medio apocalíptico de presentar revelaciones"[248]. Esta

247. Cf. G. Theissen, *El Jesús histórico,* 545.552: "resulta indudable, a nuestro entender, la realidad de la aparición (colectiva a los discípulos)", y G. O'Collins, *The Resurrection: The State of the Questions,* 9, subraya que son "episode de Revelation"; cf. S. Barlone, *Le apparizioni del Risorto agli undici,* Assissi 1998 (análisis comparativo de K. Rahner, E. Schillebeeckx y W. Kasper).

248. M. Lattke, *ektasis:* DENT I: 1284-1287.1287; según J. Mouroux, *Experiencia religiosa*: SM 3: 79-82, la experiencia religiosa se realiza siempre dentro de un horizonte de pensamiento, de vida y por unas mediaciones, ya que el hombre religioso depende siempre de una tradición. Implica elementos morales, metafísicos y místicos inseridos en la historia. La experiencia religiosa que incluye toda la persona es una síntesis de la experiencia religiosa primitiva que se centra en el psico-orgánico y la afectividad (sentimiento, emoción, afecciones pasivas) y la experiencia de tipo técnico-experimental, que usa ciertas prácticas y métodos, como el éxtasis ...Toma, pues, todos los niveles de la existencia humana; esta visión ¿no podría aproximar un poco más a la realidad de las Apariciones?. Recordemos algunas precisiones importantes sobre la psicología de la religión, formuladas en el VII Congreso de Psicología (Groninga): a) la necesidad de renunciar a todo tipo de preguntas sobre lo trascendente: *la esencia* de la realidad transfenomenal *escapa* a la psicología científica; b) las disposiciones y reacciones psíquicas *no agotan* la totalidad de la religión vivida por el hombre: constituyen su "causa materialis dispositiva"; c) los procesos psicológicos no son ni morales, ni religiosos y pueden ser tomados en un sentido tal que, al menos desde un punto de vista subjetivo, adquieran un significación definitiva, absoluta o religiosa, cf. este resumen en, A. Godin, *El Cristianismo y la psicología* en, AA.VV., *La Teología en el siglo XX: I,* Madrid 1973, 166s.; cf. las reflexiones del filósofo analítico W. Alston, *Biblical Criticism and the Resurrection* en, *The Resurrection,* 148-183, conocido por su importante, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experiencie,* New York 1991; constata la dificultad para articular psicología y teología en las apariciones, A. Bucher, *Erscheinungen. V. Psychologisch:* ³LThK 3 (1995) 832s.

revelación de Jesús el Cristo –palabra, presencia y encuentro atestiguados del Señor Resucitado– afectó plenamente a los discípulos y se relacionó con ellos, siendo una experiencia humanamente real e indescriptible[249]. Las narraciones del Nuevo Testamento darán cuenta de ella con la ayuda del lenguaje y de las expectativas judías e intertetamentarias de ahí su importancia.

VII. El sepulcro abierto y vacío: signo de interrogación

El descubrimiento del sepulcro abierto y vacío es la única narración de Pascua compartida por los tres sinópticos y reflejada también en Jn. Todo el relato está construido en torno a la resurrección de Jesús ya acontecida y, por tanto, debe interpretarse partiendo de esa resurrección. Ahora bien, tal como observa W. Kasper que sintetiza los mejores estudios de hace unos años sobre este tema, la misma narración que lo recubre tiene indicios de "una cierta inverosimilitud. El deseo de ungir a un enterrado todavía el tercer día, no se apoya en costumbre alguna corriente... Es una desproporción demasiado burda el que las mujeres sólo ya en el camino se acuerden de que necesitan ayuda para apartar la piedra y así poder entrar en el sepulcro. Por tanto hemos de suponer que no se trata de detalles históricos, sino de medios estilísticos con los que se pretende llamar la atención y aumentar la tensión. No hay duda que todo está estudiado muy hábilmente en orden a la palabra del ángel que da la solución: 'Resucitó; no está aquí; mirad el lugar donde lo pusieron'" (Mc 16,6)[250].

Ahora bien, un atento análisis de la tradición que presupone manifiesta, por otro lado, una serie de indicios seriamente positivos. Así, el descubrimiento por parte de las mujeres, que difícilmente podía ser una

249. Algunos autores califican tal relación como de *tangencial,* así, J.I. González Faus, *La Humanidad,* 143, escribe "(La resurrección) en cuanto afecta a alguien de nuestro mundo y de nuestra historia está relacionada con ellos y es tangencial a ellos. Y en este sentido se la puede llamar, impropiamente, mundana e histórica"; É. Dhanis, *Resurrexit*, 626, nº4, anota: "si l'on veut user d'une expression métaphorique, on peut dire que le Ressuscité... lui est demeuré *en quelque sorte tangent* "; el primero que usó tal expresión fue B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung,* Wuppertal 1967, 10.19: "historische Rand"; en esta línea, I. Berten, habla de "frange historique" en, *Lumière et Vie* 21 (1972) 60-62, y G. O'Collins, habla de "historical fringe" en, *The Easter Jesus,* Londres 1973, 57, quien a su vez insiste en su "carácter luminoso" en, *Jesús Resucitado*, 315-325, ya que tenían "something visually perceptible", escribe en, *The Resurrection: The State of the Questions,* 9s.

250. *Jesús, el Cristo,* Salamanca 1976, 156.

invención posterior, dado que no se les reconocía su capacidad para ser testigos en el derecho judío[251]; a su vez, la indicación tradicional sobre "el tercer día" (1Cor 15,4; Mc 16,1s. y paralelos) que, aunque tenga también un sentido teológico como fórmula bíblica para expresar una acontecimiento decisivo (cf. Gen 22,4; 42,18; Ex 19,11.16...; Lc 13,31-33), se explica mejor también cronológicamente[252]; finalmente, debe subrayarse que la polémica judía no negó el hecho del sepulcro vacío, sino que lo interpretó de otro modo ("robo o sustracción" según, Mt 28,15, y Jn 20,15).

No es extraño, pues, que el tema del sepulcro vacío haya suscitado históricamente una cierta polémica, aunque actualmente son una gran mayoría de los exegetas católicos y un grupo relevante de los protestantes los que defienden que se trata de una tradición nuclearmente histórica, tal como se ha constatado en el "Summit" sobre la Resurrección de 1996[253], a los que se puede añadir autores recientes tan prestigiosos como J.P. Meier y G. Theissen[254]. Ahora bien, debe anotarse que no se trata de una prueba, puesto que volviendo al texto mismo de Mc 16, 1-8, es después del anuncio pascual cuando el ángel dice que no es posible encontrar a Jesús en el sepulcro. Esta situación es la que le ha llevado a situarlo en un cierto segundo término en el debate pascual, y quizá esto explique algunas posturas más interrogativas sobre este tema[255], a pesar del lugar claramente primario que le

251. Cf. R. Gordon Mancini, *Her testimony is True. Women as Witnesses according to John,* Sheffield 1996, subraya la significatividad del testimonio de las mujeres las cuales eran excluídas *de facto* como testigos en el ámbito legal.

252. Cf. W. Trilling, *hemera:* DENT I: 1786-1794.1791, subraya que a pesar de sus posibles orígenes, por ejemplo, rabínicos, cf. así, el clásico, K. Lehmann, *Auferweckt am Dritten Tag nach der Schrift,* Freiburg 1969, "es más recomendable la referencia a Os 6,2 como 'prueba de Escritura' y quizás la referencia histórica al descubrimiento de la tumba vacía (Mc 16,2; donde los días que ya han amanecido se cuentan como días enteros)"; M. Deneken, *La Foi pascale*, 403-413, subraya su doble lectura: "historique" y "dogmatique", esta última convertida en designación del tiempo de la salvación.

253. Cf. G. O'Collins, *The Resurrection: The State of the Questions*, 14, donde enumera los más de treinta especialistas actuales que afirman su carácter histórico.

254. G. Theissen, *El Jesús Histórico,* 552, afirma que "resulta un pequeño plus a favor de la posibilidad de que la tradición del sepulcro vacío posea un núcleo histórico", y para, J. P. Meier, *Jesus:* NJBC 78:57: "Suffice it to say that the empty-tomb traditions should not be dismissed automatically as 'late legends'".

255. Cf. así, H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* 94-99, y la parte nueva de la tercera edición de Würzburg ³1995, 419-504; en este sentido, la moderna permisión de la Iglesia a la "cremación" del cadáver de los difuntos, mientras no sea un negación de la "resurrección de la carne", cf. CIC 1176, ¿no constata ya que la continuidad del "yo" va más allá del 'cadáver' humano?

continúa dando W. Pannenberg para subrayar la "objetividad-real" –el *extra nos*– de la Resurrección de Jesús[256].

De hecho, conviene recordar que dada la antropología integral propia del mundo judío –el hombre como "cuerpo animado" (Gen 2,7)– y, teniendo en cuenta que Jesús vivió en el contexto de esta cultura, se hace difícil pensar que en el caso de su resurrección no se "encarnase" también en las condiciones de posibilidad para su comprensión (cf. Dn 12, 1-3; 2 Mc 7). En efecto, para un judío palestino habría sido prácticamente imposible creer en la resurrección si se hubiese encontrado el cadáver de Jesús. Ahora bien, asentado esto, debe concluirse que estamos, no ante una prueba, sino ante un signo confirmativo posterior, que en modo alguno es fundamento del testimonio pascual y, por esto, se puede hablar del sepulcro abierto y vacío como de un signo abierto de interrogación –de alguna manera solamente negativo– que, a partir del anuncio pascual, puede encontrar respuesta.

VIII. Horizonte de comprensión de la Resurrección de Jesús

El horizonte de comprensión de la Resurrección de Jesús tiene una función epistemológica significativa para una visión teológico-fundamental[257]. De hecho, los estudios de estos últimos años, especialmente sobre la literatura judía e intertestamentaria, están mostrando elementos nuevos sobre la creencia de la resurrección de los muertos y su surgimiento en la literatura judía. Indicaremos aquí algunos puntos más relevantes para nuestro objetivo.

256. *Teología Sistemática II,* Madrid 1996, 381-188, para quien el sepulcro vacío tiene tanta importancia porque hace más difícil una explicación puramente psicológica de las apariciones; seguido por, W.L. Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, Mellen 1989, participante en el Summit de 1996 en, *J.D. Crossan on the Resurrection of Jesus: The Resurrection,* 249-271, con una dura crítica a Crossan, donde se reafirma en la importancia del sepulcro vacío.

257. Para P. Grelot, en el análisis de este trasfondo "l'apologétique trouverait un des ses points de départ", ya que podría ayudar a "établir les conditions psychologiques dans les quelles se sont produites les christophanies", *La Résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif* en, AA.VV., *La Résurrection du Christ et l'exégese moderne*, Paris 1969, 17-53.52s.n°83; G. Ghiberti, *La resurrección:* TF. Perspectivas, 359s. comentando las reflexiones de R. Pesch ha afirmado que "la preocupación de Pesch se sitúa en la reflexión de la teología fundamental...; en efecto, los discípulos de Jesús disponían de categorías por las cuales era posible interpretar la suerte de Jesús como muerte y resurrección, con martirio y justificación divina"; tal preocupación también es presente en, A.-L. Descamps, *Résurrection de Jésus et "croyable disponible"(1967)* en, *Jésus et l'Église*, Leuven 1987, 258-282, y J. Schmitt, *Jesús devant sa "justification" pascale?. État d'une hypothèse*: DBS X (1982) 531s.

La Resurrección de Jesús es vista por Pablo como una anticipación de la resurrección general: "si no hay resurrección de los muertos tampoco Cristo habría resucitado" (1Cor 15,13). De ahí que la Resurrección de Jesús se sitúe en el horizonte de la esperanza de la resurrección general de los muertos. El mismo evangelio de Mateo lo pone de relieve con una descripción exclusiva suya en el momento de la muerte de Jesús: "entonces... los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de los santos que reposaban resucitaron; salieron de los sepulcros después de la Resurrección de Jesús, entraron el la ciudad santa y se aparecieron a muchos" (Mt 27,52s.).

Por lo que refiere al Antiguo Testamento hemos de constatar que diversos estudios exegéticos de estos últimos años están reivindicando de nuevo la posible antigüedad de la idea de inmortalidad en Israel, sobre todo a nivel popular. En efecto, las comparaciones con Ugarit y el mismo Egipto, dan cuenta de esta posible antigüedad[258]. Pero, sobre todo, son los estudios sobre la literatura judía e intertestamentaria, los que llevan a la conclusión de que al menos desde el año 100 a.C. hasta el año 100 d.C., se encuentra afirmadas conjuntamente tanto la resurrección del cuerpo como la inmortalidad espiritual, siendo ideas muy divulgadas en la época de Jesús[259].

258. M. Dahood, *Psalms III*, New York, 1970, XLI-LII, muestra que *hayyim* puede tener el sentido de "vida eterna" (por ejemplo, Salmos 16,11;21,5;27,13;30,8...); de esta forma tal creencia sería anterior a Daniel en un texto de *Ugarit* relativo a la historia de Aqhat [*UT 2, Aqht:* VI: 27-29]; cf. L. Dorn, *The beatific Vision in certain Psalms: An investigation of M. Dahood Hypothesis* (Diss.Th.Luteran School), Chicago 1980; aunque esta visión no ha sido muy aceptada; cf. la negativa de G. Ravasi, *Il libro dei Salmi I*, Bologna 1981, 22s., a pesar de ser común antes de este siglo -así Lutero, Calvino y F. Delitzsch (1871)-, ha encontrado ecos favorables en, E. Jacob en, *Ugarit-Forschungen* 11 (1979) 395-406; A. Lacocque, *Daniel*, Neuchâtel 1976, 175, y A. Nicacci, *La foi eschatologique d'Israel à la lumière de quelques conceptions égyptiennes*: Liber Annuus 33 (1983) 7-14; *Egitto e Biblia sulla base della stele di Pianchi*: Liber Annuus 32 (1982) 7-58; *Sulla vita futura nei Proverbi*: Euntes Docete 34 (1981) 381-391; cf. la tesis de su discípulo, V. Cottini, *La vita futura nel libro dei Proverbi: contributo alla storia dell'esegesi*, Jerusalem 1984; cf. nuestra recensión en, *La literatura sapiencial bíblica: una actualidad bibliográfica creciente*: Actualidad Bibliográfica 44 (1985) 202-211; 46 (1986) 163-174.

259. Cf. ya los clásicos, H.C.C. Cavallin, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1Cor 15, Part I: Enquiry in the Jewish Background*, Lund 1974, y G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard 1972, con su resumen en, *Future Life in Intertestamental Literature*: IDB-Sup.(1976) 348-351; también, A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección. Estudio sobre los textos del targum palestinense sobre la resurrección*, Granada 1978; G. Stemberger/P. Hoffmann, *Auferstehung.I/2-4:* TRE 4 (1979) 443-467; la síntesis de R. Martin-Achard, *Résurrection dans l'Ancien Testament et le Judaisme*: DBS X (1981) 437-487; H. Gross, *Rasgos fundamentales de la escatología bíblica*: MyS V (1984) 665-685; G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986; H. Ringgren, *Resurrection* en, M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion 12*, New York 1987, 344-350; E. Haag/G. Stemberger/J. Kremer/G. Greshake, *Auferstehung der Toten:* ³LThK 1 (1993) 1191-1206; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien I-II*, Paris 1993; M.-É. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de "Resurrección"? Los datos bíblicos*, Bilbao 1996, y la breve síntesis de R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo.I*, 214-219.

Por lo que respecta al origen de la noción de resurrección en Israel y el judaísmo antiguo podemos constatar lo siguiente: sus inicios se remontan al ciclo de estaciones y de leyes de la naturaleza y es en este contexto agrario donde se encuentra por primera vez atestiguado en el pueblo de Jahvé (cf. Os 6, 1-3). En el exilio y hacia el fin del período persa, se utiliza para evocar la restauración de Israel (cf. Ez 37, 1-14, y quizá, Is 26,19), pero con la crisis macabea se convierte en la esperanza de los Justos que aceptan entregarse al martirio por fidelidad a las leyes de su Dios (Dn 12,2s.; quizá ya Is 26,19 y siguiéndolo 2Mac 7). En esta línea, los creyentes esperaban bajo formas extremadamente diversas una vida nueva en el más allá: el *Sheol* no puede retener para siempre sus fieles; lo que era sólo deseado o intuido se convirtió en evidente: Jahvé vuelve a dar la vida a los suyos y los convoca cerca de sí (Sab 3-5) La resurrección, especialmente la del cuerpo, formaba parte desde entonces de la fe de la cual vivían los judíos piadosos, particularmente los fariseos, mientras que otros creyentes subrayaban especialmente una elevación celeste, uno u otro se podían realizar al fin de los tiempos o inmediatamente después de la muerte. Pero poco importaban estas divergencias sobre el momento en que Dios realizaría sus planes para los suyos y la manera como escogería la forma para triunfar de la muerte; lo esencial es la certeza de la fe expresada en los textos surgidos de la piedad judía que Jahvé tiene el poder de hacer revivir los difuntos, que su justicia tendrá la última palabra y que su solidaridad respecto a sus fieles no será jamás desmentida.

El horizonte concreto para la "credibilidad" de la Resurrección de Jesús: a partir de este horizonte bíblico general, ¿podemos encontrar un horizonte más específico para el de la Resurrección de Jesús? En estos últimos años esta cuestión aparece de nuevo, especialmente ligada al tema del origen de la fe pascual de los Apóstoles. Inicialmente debemos poner de relieve que un análisis detallado, tanto de la literatura bíblica, como de la intertestamentaria, nos hacen caer en la cuenta de que si, por un lado, no existe una imagen totalmente adecuada para la comprensión de la Resurrección de Jesús, por otro, debe reconocerse que las expresiones y asertos usados no son totalmente nue-

vos. Al hablar anteriormente del misterio de Jesús de Nazaret hemos apuntado un marco de comprensión base para la Cristología primitiva. Se trataría de la categoría del Antiguo testamento y del Judaísmo referente al profeta escatológico, categoría ligada a la del justo sufriente, siervo de Dios e hijo. Es en este contexto que se sitúa también el horizonte concreto de la Resurrección de Jesús, ya que la comunidad primitiva unió siempre en un mismo misterio muerte y resurrección de Jesús. Dentro de este enfoque vemos en el Nuevo Testamento unas sugerentes pistas sobre la "suerte" final de este profeta escatológico. Apuntémolas en tres puntos complementarios[260]:

1) *El justo rehabilitado*: la literatura judía, especialmente apocalíptica, asocia frecuentemente los justos en su estado final y el mundo astral y angélico: en efecto, viven de la misma luz de Dios, puesto que "a la hora de la intervención de Dios, resplandecerán" (Sab 3,7; cf. Dn 12,3; Enoc etiop. 92, 4; 104,2; IV Esd 7,97.125; Salmos Salomón 3,12...) Este tema de la glorificación del justo, como expresión de su rehabilitación, pudo inspirarse, además, en el cuarto cántico del Siervo de Jahvé (Is 52,13 - 53,12), en los capítulos sobre el justo y su juicio (Sab 2-5), y en el martirio de los siete hermanos (2 Mac 7).

Junto con el tema de la resurrección, los textos se refieren frecuentemente a otro motivo: el de la "elevación" del justo. En efecto, lo encontramos ya en la tradición veterotestamentaria de Enoc (Gn 5,24) y Elías (2Re 2,19; así como los Sal 49, 16; 73, 24), sin olvidar el destino modélico del Siervo humillado, después glorificado, anonadado y finalmente elevado (Is 52,13-53,12). Este texto se liga al ya citado de Sab 2-5, especialmente "aquel día el justo estará en pie sin temor" (5,1). Se trata de textos que reflejan una amplia tradición sapiencial, atestiguada ya en las historia de José (Gn 37,50), de Ahiqar y de Ester (como también en, Dn 3.5).

Tanto en el uso de la expresión resurrección como de elevación, lo que aparece como decisivo en lo referente al destino último del justo/mártir, no es tanto que su cuerpo reviva, cuanto que será asociado de una forma u otra al triunfo de su Dios y podrán vivir en presencia. Existen, pues, a partir del siglo II a.C., dos formas distintas en su

260. Cf. el reciente y matizado estudio de C.A. Evans, *Did Jesus Predict his Death and Resurrection?* en, S.E. Porter (ed.), *Resurrection,* London 1999, 82-97, donde propone recordar Lc 18,7-8ª ("¿Y Dios no hará justicia a sus escogidos...? Os digo que les hará justicia sin tardar"), aunque muestra la dificultad de encajarlo con Getsemanmí.

origen para expresar la esperanza de los creyentes en referencia a su suerte última: la resurrección del cuerpo o del alma y la rehabilitación, o mejor, elevación/asunción que puede concernir al cuerpo o/y al alma; una y otra se encuentran atestiguadas en los textos judíos intertestamentarios y hasta en el Nuevo Testamento y serán a la vez concurrentes y complementarios.

La historia de la pasión previa a Marcos que narra la pasión y la muerte de Jesús a la luz de las tradiciones del Justo sufriente, conoce también como conclusión la "rehabilitación" divina, la resurrección de Jesús, Hijo del Hombre. A esto también se asocia el motivo tradicional de la *passio iusti:* Dios ha "liberado" Jesús (Sal 22,9), ha "oído" su grito (Sal 22,25; 31,23; 34,7.18.20s.23), lo ha "ensalzado" (Sal 41,9.11) y "salvado" (Sal 86,17)... Pero la Resurrección de Jesús es más que la rehabilitación de un justo, es la elevación del Hijo del Hombre a la diestra de Dios (Mc 14,62; 9,2-13) y la confirmación de su autoridad mesiánico-escatológica (Mc 9,7).

En efecto, no es casual que la conclusión de la historia de la pasión previa a Marcos que proclama la resurrección/glorificación del Hijo del Hombre, use un género literario ligado con las tradiciones de Enoc, cuyas referencias sobre la glorificación ejercen un influjo tanto sobre la concepción del Hijo del Hombre como sobre la *passio iusti,* con sus afirmaciones sobre la resurrección/rapto/elevación del justo. La Resurrección tal como es descrita por Mc 16,1-8 y el kerygma central de Hech ha sido entendida como la elevación a la diestra de Dios, como su rehabilitación frente a la maldición de la cruz: el crucificado, ha resucitado! (Mc 16,6 = Mt 28,5s)[261].

261. Al parecer de R. Pesch la *passio iusti* que constituye el trasfondo veterotestamentario (e intertestamentario) de las narraciones evangélicas de la Pasión estaría formada principalmente por los siguientes textos: en primer lugar, por un grupo extenso de Salmos –unos veintiuno– de entre los cuales podemos recordar aquellos que muestran claramente una idea de elevación: Sal 27; 40; 41; 69; 71; en segundo lugar, por el cuarto cántico del Siervo de Jahvé de Is 52, 13-53, 12, y en tercer lugar, por el díptico sobre el justo de Sab 2,12-20 y 5,1-12; a su vez, deben agruparse aquí las tradiciones propias de Elías y, sobre todo, Enoc, ambos "raptados/elevados"; cf. especialmente, U. Wilckens, *La Resurrección*, Salamanca 1981, 124-133, y R. Pesch, *Markusevangelium II*, Freiburg 1977, 3s; la analogía más propia se encuentra en la Ascensión, cf. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, y con gran amplitud, A. Schmitt, *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt,* Stuttgart 1973 (personalidades excepcionales unidas a Dios son "raptadas / asumidas" como el caso de Enoc y Elías y el justo de Sal 49, 16; 73, 24); cf. los citados G.W.E. Nickelsburg en, IDB-Sup (1976) 348-351 y R. Martin-Achard en, DBS X (1981) 472-478; E. Haag/G. Stemberger/J. Kremer/G. Greshake en, ³LThK 1 (1993) 1191-1206, y É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien I-II,* Paris 1993.

2) *Jesús ante la muerte*: citemos aquí el dicho de la Cena, prenda del festín futuro en el Reino, que se encuentra en Mc 14,25: "os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquél en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios" (Mt 26,29 / Lc 22,18). Este lógion es reconocido unánimemente por toda la crítica como histórico en razón de su sabor primitivo ("os aseguro" = αμην λεγω ημιν y la acumulación de negativos...) y, junto con el versículo anterior, que afirma: "esta es la sangre de la alianza mía que se derrama por todos (πολλοι = Is 53,12)", aparece como primicia de Jesús. El motivo de la copa festiva manifiesta la espera personal de Jesús en la hora de su prueba inminente: su propia desaparición y, después de la muerte, su presencia de nuevo –o su retorno– al banquete del reino. La profecía de la muerte culmina en la certeza de lo que muy pronto se llamará resurrección/elevación. De esta forma Jesús afirma la intervención divina decisiva, que es realización definitiva de la salvación y confirmación de aquél que ha sido su profeta/mártir[262].

3) *El tema de la "venida escatológica"*: el análisis de los diversos dichos sinópticos sobre la parusía muestra que el tema literario de la "venida escatológica" del Hijo del Hombre formulada así: "cuando menos lo penséis llegará..." (Mt 24,44 y par.); "no acabaréis las ciudades antes de que venga..." (Mt 10,23), se complementa con las cláusulas: "en la gloria" y "con los ángeles" (Mc 8,38 y par.), y con unas referencias explícitas a Sal 110,1, y a Dn 7,13, así: "sentado a la derecha de Dios (= Sal) y viniendo entre las nubes del cielo (= Dn)" (Mc 14,62 y par.). ¿No podría encontrarse también aquí un marco prepascual de la esperanza en la "venida escatológica" –sobre todo en forma elevación/exaltación– también válida aún en el caso de un uso no específico por parte de Jesús del título Hijo del Hombre?[263].

262. X . Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 102, donde escribe: "este logion permite enfocar con seguridad la actitud de Jesús en vísperas de su muerte. El logion es auténtico de acuerdo con los criterios de diferencia y coherencia"; J. Jeremias, *La última Cena*, Madrid 1980, 198-201; J. Gnilka, *El Evangelio según San Marcos II*, Salamanca 1986, 288-293; R. Fabris, *Jesús de Nazaret,* Salamanca [2]1998, 202-226.

263. J. Schmitt, sugiere un dicho inicial evangélico "ou le vocable *th / bw* de la 'venue' aura été l'objet d'un emploi absolu et dans le sens de la 'montée', autrement dit de l'exaltation messianique": DBS X: 531s.; J. Coppens sugiere la *doxa* como noción que habría permitido a Jesús presentar "le statut auquel son rôle de héraut du Royaume de Dieu et de Serviteur de Jahvé lui donnait droit dans l'au-delà", *La glorification céleste du Christ dans la théologie néotestamentaire et l'attente de Jésus*: *Resurrexit*, 31-55.49; sobre el uso del Salmo 110, cf. J. Dupont, *"Assis à la droite de Dieu"*: *Resurrexit*, 340-422; M. Gourges, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110,1 dans les Nouveau Testament,* Paris 1978, y P. Grelot, *Las palabras de Jesucristo,* Barcelona 1988, 119-124 ("La venida del Hijo del hombre").

Estas sumarias pistas pueden aproximar a conocer mejor el horizonte general bíblico, judío e intertestamentario. En efecto, constatamos como existe una cierta correlación entre la espera del tardío judaísmo y del mismo Jesús, y la comprensión pascual originaria de la primera comunidad cristiana. Correlación que, por un lado, nos ayuda a "encuadrar" a grandes trazos los primeros actos de la fe en Cristo Resucitado y que, por otro lado, nos muestra la "insuficiencia" de las coordenadas apuntadas. De hecho, a pesar de todas las "sintonías" manifestadas, vemos como los antecedentes recogidos no son totalmente adecuados y decisivos en relación con el objeto de la fe pascual fueron acontecimientos excepcionales los que sugerían más que cualquier otro la trascendencia de la Revelación cristiana, de ahí la confesión central con su carácter radicalmente escatológico definida como "vida para Dios" (Rom 6,10)[264].

IX. Horizontes teológicos actuales



El horizonte de comprensión bíblico sirve para comprender el marco concreto en el que entendieron al Jesús victorioso de la muerte y Señor. La teología actual busca también horizontes de comprensión que posibiliten una mejor inteligencia de la Resurrección de Jesucristo. Podemos ver cuatro aproximaciones teológicas contemporáneas que llegan a la misma conclusión de que la pregunta por el sentido sólo tiene respuesta desde el punto de vista escatológico. En efecto, todas sus diversas realizaciones se mueven implícitamente por la pregunta sobre la vida y por su sentido definitivo:

1-*La fenomenología de la libertad* que tiende a aquello que es incondicional y definitivo, llegando a su plenitud en el futuro. Así, K. Rahner escribe: "cada hombre realiza con seguridad trascendental, bien bajo la manera de libre aceptación, bien bajo la del libre rechazo, el acto de

264. De hecho, los evangelios ofrecen una serie de datos que presuponen que la resurrección de Jesús era un acontecimiento inesperado: la traición de Judas; la triple negación de Pedro; la huida de los discípulos; la primera visita de las mujeres al sepulcro; el mismo sepulcro vacío que era inesperado y no viene visto inicialmente como signo de la Resurrección; las mismas Cristofanías que no disipan la duda, cf. R. Penna, *Il ritratti originali I,* 181s.

esperanza de su propia resurrección. Cada hombre quiere, en efecto, afirmarse hacia lo definitivo y experimenta esta exigencia en la acción de su libertad responsable… esta esperanza trascendental de la resurrección es el horizonte de inteligencia para la experiencia creyente de la resurrección de Jesús"[265]. L. Boros en esta línea afirma que "la resurrección significa la existencia humana plenamente realizada"[266]. W. Kasper precisa que "el concepto de libertad cristiana es para nosotros el modo concreto de realizar lo que significa la resurrección dentro de la historia"[267].

2-*La fenomenología del amor* quiere mostrar que, con la ayuda de esta perspectiva, se realiza en plenitud el dicho bíblico, "el amor es más fuerte que la muerte" (Ct 8,6). Es en esta perspectiva donde se sitúa la Encíclica *Dives in misericordia* cuando afirma: "El Hijo de Dios en su resurrección ha experimentado de forma radical sobre sí la misericordia, es decir, el amor del Padre que es más fuerte que la muerte" (nº8). Resuena aquí la famosa expresión de G. Marcel: "amar quiere decir: tú no morirás"[268].

A nivel teológico, J. Ratzinger precisa que "el amor postula perpetuidad, imposibilidad de destrucción, más aún, es grito que pide perpetuidad, pero que no puede darla, es grito irrealizable; exige eternidad, pero en realidad cae en el mundo de la muerte, en su soledad y en su poder destructivo. Ahora comprendemos lo que significa la resurrección. Es el amor que es-más-fuerte que la muerte"[269]. G. O'Collins, a su vez, aboga por contemplar la resurrección como misterio de amor y escribe: "la pascua sucedió la primera vez por medio de la libertad del amor de Dios y nunca cesará de invitar al libre y constante compromiso de nuestro amor"[270].

265. *Curso fundamental*, 315-322, titulado: "esperanza trascendental de la resurrección como horizonte de la experiencia de la resurrección de Jesús"; también en, *Cristología*, 44s.
266. *¿Tiene sentido la vida?*: Concilium nº 60 (1970) 7-16; *El hombre y su última opción: Mysterium mortis*, Estella 1972
267. *Jesús, el Cristo*, 192.
268. *Homo viator*, Buenos Aires 1954,
269. *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1970, 263s.
270. *Jesús Resucitado*, Barcelona 1988, 281-299.299; *Amor:* DTF: 58-61.

3-*La fenomenología de la esperanza* como esencial a la persona humana:

3.1: la esperanza como *fundamento:* así, W. Pannenberg, escribe que "la fenomenología de la esperanza remite al hecho de que esperar más allá de la muerte pertenece a la esencia del ser humano consciente... se trata de una apertura que supera cualquier situación finita"[271];

3.2: la esperanza de *justicia:* así, J. Moltmann, que recuerda que "la esperanza en la resurrección no es esperanza de una felicidad humana, sino que lo que expresa es la expectación de la justicia divina... el lugar hermenéutico para comprender la fe cristiana en la resurrección tiene que buscarse, pues, en la cuestión abierta, incontestable e insoslayable, sobre la justicia en la historia de la pasión del mundo[272];

3.3: la esperanza en la *utopía:* así, L. Boff, comenta que "Jesús anunció un sentido absoluto al mundo como liberación total de todas las alienaciones que estigmatizan la existencia humana: del dolor, del odio, del pecado y, por fin, también de la muerte... La resurrección abrió un nuevo horizonte en la comprensión de la realidad. En Cristo se manifestó la meta hacia la cual camina el hombre y el mismo cosmos: total realización, plenitud cósmico-humano-divina"[273]. También, J.I. González Faus en esta línea afirma que "la Resurrección de Jesús como utopía humana es la realización de la utopía humana que predicaba el Jesús de la historia. Ese hombre latente y adivinado en cada hombre, al que Jesús dirige su predicación, es el que se manifiesta en el Resucitado"[274].

4-La fenomenología del *encuentro con la muerte* como experiencia contemporánea, ha sido sugerida por Ph. Perkins. En efecto, según esta teóloga, a partir de un serio análisis psicológico no puede aceptarse la pura visión heroica de la muerte y por esto no debe entronizarse la muerte, ya que ésta más bien manifiesta la experiencia de que "yo no soy Dios". En este horizonte es posible una comprensión de la Resurrección como la fuerza plena que posibilita la superación de la muerte[275].

271. *Fundamentos de Cristología,* 105s.; cf. R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg,* Vitoria 1973.
272. *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, 242.247s.
273. *Jesucristo*, 133.214, y *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, Bogotá 1978, 32s.
274. *La Humanidad Nueva,* 163.
275. *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, London 1984, 421-452.

X. Perspectiva eclesiológica

Resurrección de Jesucristo y comunidad eclesial: la nueva presencia salvadora de Jesucristo entre los discípulos fundamenta no sólo la esperanza sino también una nueva agrupación de los discípulos en torno al Señor presente de una nueva forma. Con los datos del Nuevo Testamento lo que mejor concuerda es la idea de una fundación de la Iglesia a lo largo de toda la actividad de Jesús, tanto terrena como gloriosa, concepción que ha incorporado el Concilio Vaticano II (LG 2-5). En el movimiento, pues, de convocación del Jesús terreno, en su círculo de discípulos, sus comidas, en especial la última cena antes de la muerte hay vestigios prepascuales de la Iglesia, que pudieron utilizarse como materiales de construcción en la nueva situación de después de la Pascua, tal como observaremos en la eclesiología fundamental[276].

Por otro lado, las narraciones de la Ascensión (Hech 1, 3-9; Lc 24, 50-52) manifiestan un carácter marcadamente eclesial: cuarenta días, número simbólico de preparación "durante los cuales les hablaba del Reino de Dios" (Hech 1,3). También la narración de Pentecostés (Hech 2, 1-13) muestra una perspectiva eclesial: es en la plenitud de la Pascua, en la cincuentena, número simbólico de plenitud, donde por la fuerza del Espíritu (v.4) los discípulos comienzan su predicación del Resucitado; así Pedro confiesa el testimonio pascual: "este Jesús, Dios lo ha resucitado: nosotros somos testigos" (Hech 2,32)[277].

Esta nueva agrupación de los discípulos, ampliado en Lucas por las narraciones de la Ascensión y Pentecostés, y en los otros evangelistas por las narraciones pos-pascuales, encuentra sus raíces en las apariciones y en la misión de predicar y bautizar (Mt 28, 19). En efecto, todas las Cristofanías acaban con una palabra de misión (Lc 24, 44-49; Jn 21-23; Hech 1, 8; Mc 16,15). Es esto lo que convierte a los discípulos en apóstoles de Jesucristo: el haber visto a Jesús resucitado (1Cor 9,1) y el recibir la misión, convirtiéndose en testigos cualificados del evangelio en la Iglesia (Rom 10, 14; 1Cor 12,28). Además, la Resu-

276. Tal perspectiva es común entre los especialistas, cf. ya así, F.X. Durwell, *La resurrección de Jesús misterio de salvación,* Barcelona 1962, 167-213; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité,* Gembloux 1973, 378-392; W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* 194-196; M. Deneken, *La Foi pascale,* Paris 1997, 499-513.

277. Sobre la Ascensión, de entre la bibliografía ya citada anteriormente al tratar los diversos lenguajes de la Resurrección, cf. la síntesis de P. Benoit, *La Ascensión*: *Vocabulario de Teología Bíblica,* 89-92; sobre Pentecostés, cf. el clásico, M. Delcor, *Pentecôte*: DBS VIII (1965) 858-879, y J. Kremer, *Pentecostés. Experiencia del Espíritu (1974),* Salamanca 1978.

rrección fundamenta el perdón de los pecados y la paz escatológica (Jn 20, 19-23). Al mismo tiempo, el Resucitado se reencuentra con los discípulos al compartir la mesa: en el signo del comer se encuentra otra vez y de una forma nueva "con" y "entre" los suyos (Lc 24, 30s. 36-43; Jn 21, 9-14). He aquí, pues, unos signos claros de encuentro con el Resucitado presente con los suyos "todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28, 30)[278].

La Resurrección de Jesús, pues, como revelación definitiva de Dios, fundamenta la comunidad apostólica como norma y fundamento de la Iglesia a través de todos los tiempos, ya que "no hemos de esperar ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro señor Jesucristo" (DV 4)[279]. La Escritura, con el Nuevo Testamento como libro central y el Antiguo Testamento como camino hacia Cristo (DV 14-16), se convierte en el testigo escrito cualificado de esta Iglesia primitiva: es la Palabra inspirada. Por esta razón, para la Iglesia y, en el caso particular de la Resurrección, no solo interesa llegar a lo que podríamos decir "ipsissimum kerygma paschatis" (cf. así, la preocupación de J. Jeremias), o a la experiencia de transmisión y de la vivencia pascual en las comunidades primitivas, (cf. así, R. Bultmann), o a la teología redaccional de la resurrección de los textos actuales (cf. la llamada "Redaktionsgeschichte!). Para la Iglesia y para la teología los tres niveles son importantes, ya que todo el texto es Palabra de Dios y es su totalidad la que comunica la Revelación de Dios atestiguada por la comunidad primitiva eclesial (cf. DV 19).

Resurrección y Misterio Pascual: el Misterio Pascual es síntesis dinámica de muerte y resurrección. La muerte de Jesús, en efecto, es tal que por su esencia más propia desemboca en la resurrección: muerte encaminada hacia ésta. Por eso, hablar de la Resurrección de Jesucristo es situarse en la dinámica pascual, ya esbozada con la pascua judía. De ahí

278. Cf. R.E. Brown, *Los doce y el Apostolado*: CBSJ V: 758-762 [= actualización en, *The Twelve and the Apostolate:* NJBC 81:135-157]; W. Kasper, *Jesús,* 195, escribe que "la eucaristía es, junto con la palabra, el lugar genuino del encuentro con el resucitado. En este sentido no se puede decir solamente que Jesús resucitó para el kerygma, sino también hay que decir que resucitó dentro del culto".

279. Sobre la cuestión de la definitividad de la Revelación de Jesucristo, cf. el clásico estudio de J. Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes,* Freiburg 1979, 324, donde une final de la Revelación con la redacción última del NT: "ungefähr bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts"; así como la reflexión de G. O'Collins, *Revelación: pasado y presente:* Vaticano II.Balance, 97-104.

que podamos hablar como de tres dimensiones del Misterio pascual que deben tenerse siempre presentes[280]:

1) *Es la muerte la que está en cuestión:* la humanidad está vinculada a la muerte, máxima expresión de la limitación humana y de su pecado (Rom 5, 12-19) y Jesucristo con su muerte asume esta situación radicalmente (Fl 2,8; Jn 10, 7s...);

2) *La vida surge de la muerte:* la Resurrección no es un acto que siga a la muerte, sino que surge de ella: "si el grano de trigo no muere..." (Jn 12,24), ya que la Resurrección de Jesús es la victoria sobre la muerte de una forma definitiva;

3) *Todo esto es obra de Dios:* el carácter misterioso de este paso –Pascua, "Phase" en latín– de muerte a vida hace que percibamos la obra de Dios. Es algo insistente en el Antiguo Testamento cuando habla de la pascua judía como "¡ésta es su obra!" (Ex 14,14...21 y Sal 117,23; 108,27) Queda claro que esto se repite en plenitud en la pascua de Jesucristo (Gál 1, 12.15), puesto de relieve por la más antigua tradición litúrgica pascual.

Por eso, el dinamismo pascual es una realidad eternamente actual, celebrada especialmente en el Bautismo (Rom 6,3s) y en la Eucaristía, y vivida en la cotidianidad de las experiencias de muerte, de tal manera que "la vida nueva que arranca del misterio de la Pascua llega a su plenitud en el Reino" (oración de las ofrendas de la Vigilia Pascual). Ya que Jesús resucitado dice: "Yo soy el Primero y el Último; el Viviente; estuve muerto, pero ahora vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y de su Reino" (Ap 1,17s.).

XI. Elementos de síntesis para la credibilidad del "testimonio pascual"

1. *La fides oculata ["la fe que tiene ojos"/"la fe que ve"]: como acceso al testimonio pascual*

Tomás de Aquino constatando que nadie vio por sus propios ojos el Cristo en el momento de la resurrección, explica por qué tal espectáculo era inconcebible. En efecto, "Cristo al resucitar, no volvió a la vida común de todos conocida, sino a la vida inmortal, conforme a la

280. Cf. el clásico A.M. Roguet, *Qu'est-ce que le Mystère Pascal?:* La Maison-Dieu 67 (1961) 5-22, y P. Sorci, *Misterio Pascual: Nuevo Diccionario de Liturgia*, 1342-1365.

de Dios" [III, q.55, a. 2]. Esta vida gloriosa, continúa precisando, trasciende el conocimiento común de los hombres [a.2, ad1]. Es por esta razón que la resurrección de Cristo fue anunciada a los hombres inicialmente por los ángeles, y por tanto, como una revelación divina, y fue a partir de esta revelación como los apóstoles accedieron a la visión del Cristo resucitado. Ahora bien, precisa finalmente, si los apóstoles vieron Cristo viviente después de la resurrección, fue gracias no a unos ojos cualesquiera sino, nótese la novedad de la formulación, a "la fe que tiene ojos" o "la fe que ve" [*oculata fide*: a.2 c. ad1][281]. Se trata de una fórmula que explicita claramente cómo Tomás de Aquino comprende la relación entre revelación y signos de la Resurrección: en efecto, es la Revelación de Dios la que tiene la prioridad y la que hace posible "la fe" pascual, y es ésta la que, a su vez, da la capacidad de "ver" ("tener ojos") los signos históricos como propios la Resurrección.

En efecto, continúa el Aquinate, Cristo manifestó suficientemente su resurrección por los signos o pruebas dados en el curso de las apariciones [a.6], pero esto se realizó "en la forma en que se suelen revelar las cosas divinas", las cuales son percibidas diversamente por los hombres según sus propias disposiciones. Por esto subraya la importancia de la disponibilidad para creer y así constata que a los discípulos de Emaús, cuya fe era tibia, Cristo se apareció bajo la figura de un peregrino, en cambio, aquellos a quien se aparecía bajo su propia figura eran precisamente los dispuestos a creer [a.4]. Por esta razón, no sitúa la resurrección de Jesús como un milagro destinado a justificar la fe, tal como pretendía la apologética clásica, sino que, junto con el nacimiento virginal y la presencia eucarística, lo sitúa como milagro que es objeto de fe [*de quibus est fides*: III, q.29, a.1 ad3], expresión que subraya también la prioridad de la Revelación en la fe pascual tal como la fórmula de la *oculata fide*[282].

2. *La génesis de la fe pascual: la Resurrección de Jesucristo como acontecimiento de Revelación y los signos en ella*

"Con la resurrección se confirma nuestra fe en la divinidad de Cristo" [III, q.54 a. 1c], ya que "la pasión de Cristo, hablando pro-

281. Expresión que se encuentra cuatro veces más en Tomás de Aquino, cf. *Catena Aurea in Lucam*, c.9, lect.6; c.24, lect.9; ST III, q.44 a.2, ad2, y *Resp. ad Bernardum*, y es equivalente a un "ver creyente".

282. Cf. H. Bouillard, *Appendice sur la Résurrection de Jésus:* Le Point Théologique 2, Paris 1972, 44-46; J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquino,* Paris 1999.

piamente, obró nuestra salvación por la remoción de los males; pero la resurrección, por el inicio de los bienes de que es modelo" [ad3]. La cuestión de la génesis u origen de la fe pascual es decisiva para la teología fundamental en el sentido que la compromete a encontrar la conexión intrínseca entre el acontecimiento y la confesión de fe pascual formulada magistralmente así por K. Rahner en estos términos: "si la resurrección de Jesús es la permanencia válida de su persona y de su cosa y si esta persona-cosa no significa la permanencia de un hombre y de su historia, sino el *carácter victorioso* de una pretensión, la de ser el mediador absoluto de la salvación, entonces la *fe* en su resurrección es un momento interno de esta resurrección misma y no la toma de conocimiento de un hecho que por su esencia pudiera existir igualmente sin tal toma de conocimiento"[283].

Existe, pues, una interrelación profunda entre el "hacerse ver" de Jesús y el "haberlo visto" como el Señor (cf. Lc 24,24.35; Jn 20, 18.25.28s.), pero se trata de una relación "asimétrica" en el sentido de que Jesús tiene la primacía, ya que Él toma la iniciativa al revelarse. De esta forma las dimensiones del acontecimiento pascual se enraízan en la mirada creyente de los discípulos la cual acoge simultáneamente tanto el revelarse de Dios, como el confiarse del hombre. Este confiarse puede describirse como un proceso de conversión que tiene como contenido el Crucificado creído y confesado como el Resucitado (cf. Lc 24,32: "el corazón ardiente" de los de Emaús; Jn 20,28: el "Señor mío y Dios mío" de Tomás...).

Dentro de este proceso, aparece la función propia de los "signos" en el interior de la experiencia de la resurrección como Revelación. De hecho, debe tenerse en cuenta que los "signos" de la Resurrección son de una naturaleza particular y se expresan a través de una mediación simbólico-real ("encontrarse", "estar juntos", "caminar", "participar de misma tarea y misión" [='la pesca'], "compartir la misma mesa"...), y no como puros signos anónimos, ya que por su mediación el Resucitado se hace presente y se da personalmente a los discípulos, de forma análoga a lo que acontece, por ejemplo, con los gestos amables realizados entre personas que muestran así su proximidad. En efecto, sin signos Dios no se puede dar a conocer humanamente y es a través de ellos como se revela, aunque sea de modo fragmentario y teniendo presente su posible ambigüedad, tal como acontece también con los gestos entre personas. Ahora bien, los "signos" de la Resurrección que no presuponen la fe en el resucitado, sí que presuponen la disponibilidad libre para creer, es decir, la receptividad de los discípulos y su disponibilidad para reconocer estos signos dirigidos a ellos *como* la comunicación personal del Señor viviente, signos que sin esta disponibilidad de los discípulos, permanecerían enigmáticos y ambiguos. Los primeros discípulos, pues, vieron con "la fe que tiene ojos" o con "la fe que ve" [*oculata fide*], ya que se trataba de un ver creyente e interior de los signos que les llegaron, y que acogieron precisamente *como* signos del Jesús crucificado que se les dirigió a ellos de forma viva como el resucitado. Por esto, se puede afirmar que la primera experiencia pascual fue en verdad un despertar a la fe y, al mismo tiempo, una experiencia realizada en la fe[284].

Nótese que aquí surge una cuestión teorética de primera magnitud planteada ya por G.E. Lessing (1777) cuando subrayaba la diferencia entre experiencias extraordinarias, como las propias de los milagros, profecías o apariciones pascuales de los testigos de primera mano, basadas en "los argumentos del espíritu y de la fuerza", y los de "segunda mano" (S. Kierkegaard), basadas tan sólo en la noticias sobre ellas. Es aquí donde está el "gran foso", según Lessing, que nos separa de los acontecimientos salvíficos y de su evidencia que parece insalvable[285]. Para responder a esta objeción, debe observarse que los "signos" (tales como las apariciones y el sepulcro vacío) no pueden ser el fundamento suficiente de la fe pascual, aunque sean su origen histórico, ya que sin Revelación no se puede creer en la Resurrección de Jesús, aseveración válida tanto para los testigos de primera como de segunda mano. Por esta razón, "hay que distinguir entre el origen histórico único y singular de la fe (pascual) dentro de la experiencia de Pascua y el fundamento incondicional de la fe pascual que se manifiesta de modo concreto en este origen histórico. Este fundamento incondicional de la fe pascual (el Dios trino) se manifiesta por primera vez en este origen histórico de la fe pascual (por las "apariciones" del Resucitado por Dios) de modo pleno y definitivo, y se manifiesta en una forma única y singular, aunque no sin analogías"[286].

283. *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979, 314s.

284. Cf. H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* 203-206; *Cristología,* 346-349; y las agudas reflexiones de G. Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu,* Frankfurt 1995, 414-417.442-448.

285. *Sobre la demostración en espíritu y fuerza: Escritos filosóficos y teológicos,* Madrid ²1990, 480-487.487.

286. H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* 196; *Resurrección:* DTD 377s.; cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* 174, donde muestra que la singularidad cualitativa de la expe-

Se muestra así la circularidad íntima entre la fe pascual (la revelación como fundamento incondicional) y la razón histórica (los signos como origen histórico), en la cual se articula, por un lado, la primacía reveladora del don de Dios y, por otro lado, la capacidad dispositiva de los signos históricos, y la receptividad de los discípulos a acogerlos, que hacen posible una experiencia pascual única gracias a esta "fe que tiene ojos", y que, por tanto, "ve". En efecto, la "fe" [*fides*] pascual hace posible "ver" [*oculata*] los signos presentes en la historia como coaligados con ella y como su huella, y es así como puede mostrar que son dignos de fe, es decir, creíbles. A partir de este enfoque, pues, la credibilidad de la Resurrección de Jesús parte de la propuesta de sentido teológico que es la Resurrección como Revelación, como formulación de la primera dimensión de la credibilidad. A su vez, se despliega en una propuesta de sentido histórica y antropológica, como expresión de estas otras dos dimensiones de la credibilidad, gracias a las realidades "significativas", o signos externos (históricos) e internos (antropológicos), coaligados con la Resurrección de Jesucristo.

3. *Para un discernimiento de la realidad histórica de la Resurrección: su base testimonial*

Un "algo" que desencadena la fe pascual: "los relatos del Nuevo Testamento muestran que los discípulos huyeron (Mc 14,50) y dieron por perdida la causa de Jesús (Lc 24,19-21). Tuvo que ocurrir algo mientras tanto, que en poco tiempo no sólo produjo un cambio total en su actitud, sino que los capacitó también para comprometerse en una renovada actividad y fundar la comunidad cristiana primitiva. Este "algo" es el núcleo histórico de la fe pascual"[287]. En efecto, comparando los hechos que pueden conocerse históricamente antes de la pascua, con los posteriores a ella se constata lo siguiente: por una parte, el seguimiento inicial de Jesús por parte de los discípulos, su huida después de la crucifixión de Jesús y su retorno a Galilea; y, por otra parte, ya después de la pascua, nos encontramos con el repentino retorno a Jerusalén de los discípulos, la proclamación del testimonio pascual, el reagrupamiento del movimiento prepascual iniciado por Jesús y el desarrollo de la iglesia primitiva y su misión, y el fuerte desarrollo de una

riencia pascual originaria radica en que contiene en sí de forma inalcanzable todo lo sucesivo y lo posibilita.

287. M. Dibelius, *Jesus,* Berlin 1939, 121s., traducción nuestra.

reflexión cristológica... El investigador, pues, se enfrenta ante el cometido de explicar este cambio repentino de los discípulos y observa que este "algo" debe concebirse, al menos, como un nuevo estímulo tan fuerte, fascinante, comprometedor y, a su vez, tan evidente, que sea capaz de explicar el coraje inicial y el dinamismo sin tregua de la proclamación del testimonio pascual por parte de los discípulos.



Para determinar este "algo" debe recordarse que el enfoque inicial y más clásico para mostrar que se trataba de la Resurrección de Jesús se ha centrado en las "pruebas" del sepulcro vacío y en las apariciones, analizadas según este orden que refleja el de las narraciones evangélicas, y que entendía ambos como "hechos" con una fuerte connotación apologética de tipo fundamentalista o literalista[288]; en un segundo momento, y a partir de nuevas investigaciones más hermenéuticas, se experimenta un cambio en el orden de tales hechos, dándose la primacía a las apariciones entendidas como revelaciones y, por tanto, como origen de la primera fe pascual, y relegando a una función secundaria el sepulcro vacío que, hasta en algunos casos, se reduce a una "leyenda posterior"[289]; ya en un tercer momento, y con los nuevos enfoques de la teología fundamental, se tiende a calificar mejor estos acontecimientos con la categoría de "signos" y así mostrar que más que probativos son indicativos, subrayando, a su vez, su doble dimensión ("signos externos/históricos e internos/antropológicos")[290]; finalmente, en las investigaciones y reflexiones recientes se constata una progresiva "ampliación" y "situación" de las apariciones y el sepulcro vacío, en un marco más amplio en relación con todos los hechos acontecidos en su entorno, tanto previamente, hasta la muerte de Jesús, como, sobre todo, posteriormente englobados en la experiencia eclesial primitiva transmitida a través de una estructura característica de mediación como es el testimonio. Veamos, pues, en primer lugar qué representa la categoría testimonio como mediación para determinar este "algo" y así, en segun-

288. Cf. la síntesis recogida por C.M. Martini, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti,* Roma 1959, 154: "sommando insieme i fatti della *tomba vuota* e delle *apparizioni*, abbiamo ciò che allo storico è possibile determinare quanto alla sostanza degli eventi pasquali".

289. Cf. la prioridad de las apariciones frente a la "leyenda" del sepulcro es inicialmente presentada por, H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte,* Göttingen ²1962; la comprensión del sepulcro vacío como leyenda posterior fue promovida por, R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica,* 345s.; cf. W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret,* Barcelona 1974, 68, y P. Carnley, *The Structure of Resurrection Belief,* Oxford 1987, 44-62, con panorámica y una conclusión vacilante.

290. Cf. las observaciones en este sentido de W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* 167.

do lugar y como conclusión, poder acercarnos al "*croyable disponible*" (según la expresión de P. Ricoeur), con sus diversos contextos, que ofrezca la realidad de la Resurrección de Jesús como una propuesta sensata y, por tanto, digna de fe y creíble[291].

La categoría testimonio como mediación para determinar este "algo": nuestra propuesta conclusiva quiere centrarse en la categoría básica con la cual se nos transmite la realidad de la Resurrección de Jesús: su carácter de testimonio, dada la originaria estructura precisamente testimonial de la fe pascual. En este sentido, conviene tener presente que el significado del testimonio es atestiguar, y no sólo informar de un hecho pasado, y hacerlo presente comunicando su valor y, por esto, se diferencia de la pura información o narración de los "bruta facta" ("hechos en sí"). En efecto, la peculiaridad del testimonio como ya hemos indicado anteriormente radica precisamente en que pone de relieve el *de-dónde* surge, es decir, su origen, y el *hacia-dónde* se orienta, es decir, sus destinatarios y, por esto, la acción del testimonio aparece doblemente relacionada: con lo que se atestigua (lo *atestiguado*), y con aquél ante el cual se atestigua (el *beneficiario*). Por esto, el acto de atestiguar no sólo *consigna* algo, sino que, a su vez, quiere suscitar en los destinatarios la *decisión* de confiarse en lo que ha originado el testimonio, de ahí que el testimonio se convierta en categoría ontológica fundamental para la realidad históricamente mediada[292].

291. Cf. una breve síntesis con los aportes más recientes sobre este tema: H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* 128, donde explicita gráficamente los "hechos constatables históricamente"; J.P. Meier, *Jesus.III.Resurrection:* NJBC (1990): 78:57: "that there witnesses known by name... included disciples of the historical Jesus ... some of these disciples laid down their lives for the truth of their resurrection experiences...-are all historical facts"; G. O'Collins, *The Resurrection of Jesus Chirst,* Milwaukee 1993, 33s.: "convergent signs that legimimate Easter faith: signs from the outside and from the inside"; M. Antonelli, *La resurrezione di Gesù nella teologia fondamentale:* Sc Catt 120 (1993) 5-52.50: "credibilità per i frutti storicamente verificabili"; H. Kessler, *Auferstehung Christi:* ³LThK 1 (1993) 1187: "die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von der Auferstehung ergibt sich aus der Konvergenz mehrerer Faktoren"; M. Deneken, *La Foi pascale,* 463-513 ("le témoignage de l'expérience pascale"); F. Schüssler Fiorenza, *The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology,* 247: "I do no think that fundamental theology can demonstrate... It can offer, and argue, its historical narrative as a probable and possible narrative"; C. Duquoc, *Résurrection du Christ* en, J.-Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie,* Paris 1998, 994-999.997: "pour qui est appelé à croire et n'a pas vu, il n'y a donc accès à la résurrection que par une hemenéutique du témoignage"; B. Sesboüé, *Creer,* 354: "el conjunto de las huellas de la resurrección, si no pruebas, son por lo menos signos susceptibles de reunirse en un haz convincente para el que cree. Discernir signos es algo distinto a constatar hechos. Es compromoeterse libremente en el terreno de una relación personal".

292. Cf. P. Ricoeur, *Hermenéutica del testimonio* en, P. Ricoeur, *Fe y filosofía,* Buenos Aires 1990, 125-157; H. Verweyen, *Sulla credibilità del cristianesimo:* Sc Catt 125 (1997) 517-538; P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile,* Brescia 1996, 557-609; P.G. Brambilla, *Il crocifisso risorto,* Brescia 1998, 255-258; J. Kremer, *Die Auferstehung Jesus Christi:* ²HFTh 4: 141-159.155s.("Die Glaubwürdigkeit der Zeugen und des Zeugnisses").

A partir de aquí se puede vislumbrar la plausibilidad histórica de la Resurrección como este "algo" que provocó el gran cambio de los discípulos, especialmente si tenemos presente que el testimonio pascual inicial fue el proclamar a los otros –que son el *hacia-donde* y *beneficiarios* del testimonio–, el Jesús Resucitado –que es el *de-donde* y el *contenido* del testimonio–. Ahora bien, tal testimonio no sería históricamente plausible sin el "hacerse ver" originario de Jesús como resucitado/elevado, teniendo presente además todo un conjunto de acontecimientos históricos que están en su entorno y que quedan iluminados por él. Estos acontecimientos su pueden clasificar de acuerdo con su contexto, ya sea el más general, como es el mundo judío e intertestamentario del cual hemos apuntado algunos elementos más sobresalientes; ya sea el contexto más próximo referido a la vida y ministerio de Jesús, que es donde deben recuperarse los elementos explicitados en nuestra sección anterior dedicada al Jesús histórico; ya sea, finalmente, el contexto de la Iglesia naciente en su etapa inicial o en su etapa posterior. Aparece, pues así, la importancia decisiva y configuradora del fenómeno de la Iglesia dentro de la verificación de la credibilidad de la Resurrección de Jesucristo[293].

El "croyable disponible" antes y después de la pascua: a si pues, todo una serie de acontecimientos históricos pre- y pos-pascuales se pueden convertir en signos para discernir este "algo", no constatable empíricamente pero deducible como verdadero, según recuerda la Pontificia Comisión Bíblica al tratar de la Resurrección de Jesús[294]. Estos hechos históricos, pues, se pueden reconocer como *croyable disponible* (según

293. Esta orientación eclesiológica ya se constata en la obra de A. Kolping, *Fundamentaltheologie III/1,* Münster 1981, 379-675, que sitúa la Resurrección en el volumen último sobre la Iglesia III/2 (aunque esta segunda parte no ha sido publicada); el mismo A. Kolping explicita esta visión en, *Milagro y Resurrección de Cristo,* Zalla 1971, 108, donde afirma que "en el ámbito de una solución global (de la Resurrección de Jesús) el fenómeno de la Iglesia adquiere una importancia particular".

294. "Por su misma naturaleza no puede ser probada a través de una constatación puramente empírica [*ratione mere empirica*]... Su realidad puede ser deducida como verdadera [*deduci ut verum*] a partir de las apariciones del Cristo glorioso a unos testimonios escogidos anteriormente, y corroborada por el hecho del sepulcro de Jesús que se encontró abierto y vacío. Pero no es lícito simplificar esta cuestión suponiendo que cualquier historiador, con el sólo recurso de la investigación científica, pueda demostrarla ciertamente [*certo demonstrare*] como un hecho accesible a cualquier observador: aquí también se requiere la 'decisión de fe', o mejor, 'un corazón abierto', para facilitar el asentimiento": PCB (1984) nº 1.2.6.2, en, *EV* 9: 1268.

expresión de P. Ricoeur), es decir, como aquellas condiciones de posibilidad que todas ellas forman un conjunto "disponible para ser creído", es decir, "el conjunto de supuestos, expectativas e ideología que se aceptan generalmente y que sin embargo (y ésta es la interpretación cristiana), cambian intensamente al convertirse en elemento portador de la revelación"[295].

De esta forma, se puede concluir que, quizá la forma más correcta de acceso a la Resurrección de Jesús, sea a través de una hermenéutica del testimonio pascual, ya que así se respeta mejor el origen de su proclamación realizada en forma testimonial, cuya fiabilidad proviene del compromiso y de la auto-implicación de sus testigos como eran los discípulos. Tal fiabilidad queda avalada además, porque el testigo acredita una realidad que es mediada y transmitida a través de "acontecimientos" que tienen la función de "signos" indicativos y no imperativos, los cuales están abiertos y son accesibles cada uno de ellos a la investigación crítica histórica. En definitiva, pues, se trata de poner de relieve la estructura característica del testimonio pascual primigenio –objeto y motivo central de credibilidad de la Revelación y de la fe cristiana– que, en su primer discurso, Pedro articula precisamente subrayando esta doble dimensión inescindible: se trata de su *testimonio de fe* sobre una realidad acaecida *en la historia* al proclamar que "este Jesús, Dios lo ha resucitado y de ello somos testigos todos nosotros" (Hech 2,32).

XII. Conclusión: diez tesis teológico-fundamentales sobre la resurección de Jesús

1] El *testimonio pascual* de Pedro en Hech 2,32, articula un testimonio realizado *en la fe* de una realidad acontecida *en la historia* por la que se proclama que Jesús de Nazaret ha entrado en la vida definitiva de Dios, venciendo definitivamente la muerte y manifestando así que es el Mesías y el Señor.

2] El testimonio pascual es una *Revelación de Dios*, tal como manifiesta tanto el anuncio de los "ángeles" en el sepulcro –signo bíblico de

295. Cf. así, A. Descamps, *Résurrection de Jésus et 'croyable disponible* en su, *Jésus et l'Église*, Louvain 1987, 258-282, aplica esta fórmula para este tema siguiendo a E. Schillebeeckx, *Jesús*. Madrid 1981, 41, que da la definición que recogemos refiriéndola genéricamente a P. Ricoeur.

revelación divina–, como la iniciativa del mismo Jesús en las narraciones evangélicas donde se hace presente como aparición o cristofanía, y en los relatos propios de la vocación de Pablo.

3] El testimonio pascual se enraiza en una *"fe que tiene ojos"* [*oculata fide*: ST III, q.55 a.2c ad1], ya que la Revelación posibilita una "fe" que sea capaz de "ver" ('tener ojos') diversos hechos acontecidos en la historia como "signos" de la Resurrección de Jesús.

4] El testimonio pascual, en cuanto transmite una realidad acontecida en la historia, muestra *una serie de hechos accesibles a la investigación histórico-crítica* (desde el amanecer del "primer día" de la semana, hasta la vida de la iglesia apostólica primitiva) que manifiestan de forma sorprendente *el cambio radical de los discípulos* motivado por "algo" que desencadenó su fe en la Resurrección de Jesús.

5] Este *"algo"*, que es el *núcleo histórico de la fe pascual*, es descrito por las narraciones neotestamentarias como *la presencia personal y real de Jesús en medio los suyos*. Tal presencia de la nueva vida de Jesús como resucitado y elevado, se describe con ayuda del lenguaje y de las categorías judías e intertestamentarias, especialmente referidas a la suerte futura del Mesías y del justo sufriente.

6] *'Resucitar', 'despertar' y 'levantar'*, son verbos que los últimos libros del Antiguo Testamento y de la literatura intertestamentaria habían utilizado como imágenes de una realidad futura: la resurrección corporal –es decir, del 'yo'– y escatológica de los muertos. Con tales metáforas el Nuevo Testamento expresa algo inaudito: *lo que era una esperanza, se ha hecho ya realidad presente en Jesús de Nazaret.*

7] La afirmación de la "realidad" de la Resurrección de Jesús como este "algo" que posibilitó el cambio radical de los discípulos, presupone aceptar la *posibilidad de una acción de Dios que deja huellas y signos en el ámbito de lo históricamente constatable* y, a su vez, aceptar que tal posibilidad *se ha realizado en Jesús de Nazaret como "primicia"* de toda la creación.

8] El *testimonio apostólico es la mediación para aproximarse a la transmisión de la proclamación pascual* y a su aceptación, ya que tiene como estructura originaria el basarse en testigos. Éstos hacen fiable la fe pascual gracias al compromiso e auto-implicación con que la atestiguan y por su enraizamiento en la iglesia naciente.

9] En el interior de este testimonio pascual, los *"signos"* son accesibles a la investigación histórico-crítica y muestran la "veracidad" de lo atestiguado ya que pueden ser presentados como un *conjunto históricamente plausible.* De esta forma, aparece como el testimonio pas-

cual no contradice los signos y huellas que dejó, ya que está enraizado en la historia y es a ella a quien quiere dar último sentido como *promesa de vida "para siempre"* (Ap 1,18).

10] En conclusión, la *teología fundamental* al reflexionar de qué forma la Resurrección de Jesucristo acredita y es el máximo motivo de la fe cristiana, siendo, a su vez, centro y culminación de la historia de la salvación, quiere mostrar la *conexión de este testimonio pascual con una serie de signos acontecidos en la historia* que lo pueden indicar y proponer como histórica y antropológicamente creíble y, por tanto, digno de fe. Es así como pone de relieve el sentido profundo de la afirmación de Pablo: "si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana y vana es nuestra fe" (1 Cor 15, 14).

EPÍLOGO: EL ENCUENTRO CON EL RESUCITADO (EMAÚS: LC 24,13-35)[296]

I) *La estructura literaria y su centro: ¿cómo puede estar vivo Jesús, si no se le ve?*

A: *Introducción*: dos discípulos van de Jerusalén a Emaús (vv.13s.)
B: Jesús *se acerca* y va con ellos (v.15)
C: Mas sus *ojos* estaban retenidos para que *no le reco*nocieran (v.16)
D: Los discípulos comentan los referente a Jesús (vv. 17-19)
E: Fue condenado a muerte y crucificado (vv.20s.)
F: Algunas mujeres dicen que han encontrado vacío el sepulcro y que han visto a unos ángeles que decían que él es *'el viviente'* [ζην] (vv.22s.)
F': Algunos de los nuestros han ido al sepulcro y han comprobado que las mujeres tenían razón; más a él *no le han visto* (v.24)

296. Sobre la perícopa de Emaús, cf. esta estructura literaria en, P. Benoit/M.-E. Boismard/J.L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios II,* Bilbao 1977, 421s.; los comentarios de J. Dupont, *Les disciples d'Emaüs* en, AA.VV., *La Pâque du Christ mystère du salut [Mélanges F.-X. Durwell],* Paris 1982, 167-195, donde presenta un balance de treinta años de investigación desde su inicial, *Les pelèrins d'Emmaüs* en, R.M. Díaz (ed.), *Miscellanea Biblica B. Ubach,* Montserrat 1953, 349-374; cf. la "meditación teológica" de F. G. Brambilla, *Il crocifisso risorto,* Milano 1998, 271-289; sobre la comensalidad como comunicación de la salvación escatológica, cf. J.-M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus,* Paris 1979, 139-159; sobre su interpretación eucarística en autores antiguos y modernos, cf. S. Sabugal, *Anástasis,* Madrid 1993, 436-453.451, nº 42.

E': Jesús reprocha a los discípulos su torpeza para creer (v.25). Era preciso que el Cristo sufriera y entrara así en su gloria (v.26)
D': Por las *Escrituras* les explica los referente a él (v.27) Jesús permanece con ellos para la *"fracción" del pan* (vv.28-30)
C': Sus *ojos* se abrieron y *le reconocieron* (v.31^{a})
B': Jesús se les hace *invisible* (v.31^{b})
A': *Conclusión*: *vuelven a Jerusalén* y cuentan lo que les ha sucedido (vv.32-35).+

II) *El itinerario: las condiciones para poder reconocer a Jesús como "el viviente"*

La narración de Emaús representa un itinerario emblemático para ilustrar el "encuentro con el Señor Jesús". En esta narración se describe no sólo el objeto del *testimonio pascual*: "realmente el Señor ha resucitado" (v.34), sino también las *condiciones* para acceder a él: ya sea para los primeros creyentes, ya sea para las sucesivas generaciones cristianas y, por tanto, para nosotros hoy; estas condiciones se establecen a partir de una pregunta clave que es el punto central de la estructura literaria de la perícopa [v.23-24]: ¿cómo puede estar *vivo* Jesús, si *no se le ve*?

Además, la estructura literaria del texto pone de relieve el cambio experimentado que va de "los ojos impedidos *que no le* reconocían" (v.13) a "los ojos *que le* reconocieron" (v.31). Son estos últimos ojos los que hacen posible atestiguar a Jesús como "el viviente", a pesar de que los discípulos no le vieran y desapareciera ante ellos ("a él no le han visto": v.24; "se les hizo invisible": v.31).

Las *condiciones* para poder llegar a este testimonio de Jesús como "el viviente" (v.23) son las siguientes:

* *"la memoria de Jesús"* con la interpretación de las Escrituras, que les libera de la tristeza y de la desesperanza ('salida' de Jerusalén; "tristes"; "esperábamos que liberaría Israel": vv.17. 21.26s.) y les lleva a la conversión ("¿no estaba nuestro corazón ardiente mientras nos abría el sentido de las Escrituras?": v.32);

* *"la fracción de pan"* (v.30), nombre inicial de la Eucaristía cristiana, como lugar decisivo para el reconocimiento del Señor ("referían a los once y a Pedro... cómo le reconocieron en la fracción del pan": v.35), vivida en el marco de la hospitalidad

("permanece con nosotros... y entró para permanecer con ellos": v.29s.);
* "*la comunidad apostólica*" reunida en Jerusalén, como iglesia naciente, donde acogen el testimonio pascual ("realmente el Señor ha resucitado y se ha hecho ver a Pedro": v.34) y verifican su experiencia realizada en el "camino" de Emaús con el reconocimiento en la "fracción del pan" (vv.33-35).

Así, pues, la *Palabra*, como memoria esperanzada de Jesús que lleva a la conversión; la *Eucaristía*, vivida en la hospitalidad en la que se reconoce a Jesús, y la *Comunidad apostólica*, como testimonio pascual "eclesial" que proclama la Resurrección y verifica el camino de los discípulos Emaús, son las tres condiciones para poder reconocer a Jesús como "el viviente" y así proclamarlo como Resucitado. Además, este "camino" de acceso al testimonio pascual por parte de los discípulos de Emaús se convierte en paradigma para los cristianos de todos los tiempos que de esta forma pueden atestiguar hoy y aquí cómo Jesucristo a través de la Palabra, de la Eucaristía y de la Comunidad apostólica eclesial es ¡"el viviente resucitado"!

D. EL "MISTERIO DE CRISTO" [*MYSTERIUM CHRISTI*]: "EN EL CUAL SE ESCLARECE EL MISTERIO DEL HOMBRE" (GS 22)

En la Cristología actual la dimensión antropológica es decisiva, como, sin duda, también en toda la teología contemporánea. De forma más específica la teología fundamental, y la tractación particular de la Cristología Fundamental, debe poner de relieve esta importante dimensión, puesto que como ya se ha observado la perspectiva de la credibilidad incluye, además de la dimensión teológica e histórica, la antropológica. En este sentido, este último apartado es complementario a los dos anteriores teológico-históricos posibilitando una imagen final más completa de lo que es la Cristología Fundamental hoy. Se tiene presente aquí de aquella fina observación de K. Rahner: "partiendo de Dios y del hombre, la cristología aparece como una repetición radicalísima, como una superación de la antropología teológica"[297].

297. K. Rahner, DT: 34; ya en un trabajo programático de 1957, K. Rahner, *Anthropologie, theologische:* ²LThK 1 (1957) 618-627, apuntaba en esta dirección; cf. el excelente *status quaestionis* de L. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica,* Estella 1996.

I. "EL MISTERIO DEL HOMBRE A LA LUZ DE CRISTO": GAUDIUM ET SPES

La *Gaudium et Spes* constituye el eje central de este punto en cuanto nos presenta una verdadera "cristología conciliar"[298]. De hecho, en ella se pueden encontrar grandes afirmaciones cristológicas en clave antropológica, especialmente en GS 22, texto emblemático y abundantemente citado –¿quizá el que más?– de todo el Concilio Vaticano II. De hecho, tal texto como ha sido observado con razón, "presenta el culmen de la relación de la cristología con la antropología"[299], siendo "la síntesis cristológica de la antropología" [*die christologische Synthese der Antropologie*][300].

1. *La síntesis cristológica de la antropología en GS 22:*

A/ *La recapitulación del misterio del hombre en el misterio de Cristo*: "realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [*in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*]... Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre [*hominem ipsi homini plene manifestat*] y le descubre la grandeza de su vocación...".

B/ *El misterio de la Encarnación:* "El que es imagen de Dios invisible es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. El mismo, el Hijo de

298. Cf. L. Sartori, *Introduzione alla Gaudium et Spes,* Padova 1995; L. Ladaria, *El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II* :Vaticano II.Balance, 705-714.706-712 ("Cristo y el hombre en la GS").

299. M.del C. Aparicio Valls, *La plenitud del ser humano en Cristo. La Revelación en la "Gaudium et Spes",* PUG, Roma 1997, 225; *La revelación divina en la elaboración de la GS:* RET 59 (1999) 245-304.

300. T. Gertler, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein,* Leipzig 1986, 115; se trata de la mejor monografía sobre el tema, resumida en su, *Mysterium hominis in luce Christi. Genese und Intention der Pastoralkonstitution* en, G. Fuchs/A. Lienkamp (eds.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute",* Münster 1997, 51-71; cf. el amplio estudio genético de G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II,* Bologna 2000, 809, donde concluye subrayando "la scelta ispirata da Chenu di una interpretazione della storia alla luce dell'incarnazione, ha posto le premesse per un giudizio nuovo verso il mondo moderno in quanto luogo anch'esso di un'azione salvifica".

Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo, con todo hombre [*cum omni homine quodammodo se univit*]....".

C/ *El misterio pascual:* "Cordero inocente, por su sangre libremente derramada, mereció para nosotros la vida, y en El Dios reconcilió consigo y entre nosotros y nos arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado, de modo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gál 2,20). Padeciendo por nosotros, no sólo nos dio ejemplo para que sigamos sus huellas, sino que también instauró el camino con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren una sentido nuevo [*novum sensum accipiunt*]".

D/ *El misterio del Espíritu Santo:* "el hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), que le capacitan para cumplir la nueva ley del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (Ef 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta la redención del cuerpo (Rom 8,23)... al cristiano... asociado al misterio pascual [*mysterio paschali consociatus*], configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección".

E/ *La voluntad salvífica universal:* "esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina [*vocatio hominis ultimam revera una sit, scilicet divina*]. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual [*modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocientur*]".

F/ *La síntesis trinitaria:* "este es el gran misterio del hombre que la Revelación esclarece para los creyentes [*tale et tantum est hominis mysterium, quod per Revelationem christianam credentibus illuscescit*]. Así pues, por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos abruma. Cristo resucitó, destruyendo la muerte con su muerte, y nos dio la vida, para que hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba! ¡Padre!".

2. *El marco global cristológico de la Gaudium et Spes*

A/ *El credo cristológico*: al tratar de los interrogantes más profundos del hombre en GS 10, se presenta un breve credo cristológico con este tenor: "la Iglesia cree que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre luz y fuerzas por su Espíritu, para que pueda responder a su máxima vocación; y que no ha sido dado a los hombres bajo el cielo ningún otro nombre en el que haya que salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin [*clavem, centrum et finem*] de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro".

B/ *La plenitud de la comunidad humana a través de Cristo*: como principio básico se parte de una comprensión más profunda de la comunidad de los hombres (GS 23), manifiesta en la creación y en la providencia humana (GS 23) y se subraya la realidad social del pecado (GS 25). Todo esto lleva, en claro paralelismo con GS 22 citado, a la comprensión de la solidariedad humana a la luz de la Encarnación del Verbo así: "Dios no creó al hombre para vivir aisladamente, sino para formar una unión social... Por eso, ya desde el comienzo de la historia de la salvación, El ha elegido a los hombres no sólo en cuanto individuos, sino también como miembros de una determinada comunidad..." (GS 32).

C/ *La actividad humana dentro del misterio pascual de Cristo*: se subraya la profunda relación entre el misterio de Cristo y la creación y la obra de la salvación así: "el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas... hombre perfecto, entró en la historia del mundo asumiéndola y recapitulándola en Sí [*in Se assumens et recapitulans*]..." (GS 38). Tal perspectiva se sitúa hacia la "tierra nueva y cielo nuevo" teniendo presente que "la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo [*aliqualem novi saeculi adumbrationem*]" (GS 39).

D/ *Cristo y la misión de la Iglesia en el mundo de hoy: Gaudium Spes* recuerda la mutua relación entre Iglesia y mundo, ya esbozada programáticamente en GS 1, convencida de que "puede contribuir mucho a humanizar [*historiam humaniorem reddendam*] más la familia de los hombres y su historia" (GS 40), ya que "ella misma descubre al hombre el sentido [*aperit sensum*] de su propia existencia, es decir, la verdad última sobre el hombre" (GS 41).

E/ *La síntesis de la Cristología: "Cristo alfa y omega"*: en el texto conclusivo de la primera parte de la *Gaudium et Spes* se recuerda el fundamento del aporte de la Iglesia al mundo así: "todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación', que manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre". A su vez, se concluye con una gran afirmación de síntesis sobre Cristo "el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin (Ap 22,12s.)" (GS 45).

En definitiva, para la *Gaudium et Spes*, Jesucristo es la respuesta definitiva de la Iglesia a la pregunta sobre la plena realización de la humanidad. De hecho, el misterio del hombre, de la persona humana, se revela a través de la Revelación del misterio de Cristo. De esta forma se pone de relieve que no es la antropología que dirige la Cristología, sino que es el misterio del Cristo en su unidad que da valor y significado al misterio del hombre[301].

II. La "Cristología filosófica" como acceso filosófico a Cristo

La expresión de "Cristología filosófica" paralela a la de teología filosófica desde hace ya un cierto tiempo se usa para designar de manera global al "Cristo de los filósofos", fórmula relanzada poco después del Concilio Vaticano II desde diversas instancias próximas a la teología fundamental[302], por la que "se expresa desde el punto de vista histórico un *itinerarium mentis in Christum*, que los filósofos realizaron en la confrontación especulativa con Cristo"[303]. Entre sus promotores tiene un *facile princeps* en X. Tilliette, reconocido por sus múltiples estudios sobre este tema[304].

301. Cf. la monografía de, R. Russo, *Cristo nel mondo. La cristologia nella 'Gaudium et Spes'*, Napoli 1983.

302. Cf. T. Pröper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz 1975; AA.VV., *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX Convegno Gallarate*, Brescia 1976, donde aparece la postura más bien crítica de C. Fabro, y la más favorable de X. Tilliette, reflejada también en su, *Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique* en, AA.VV., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison 1*, Bruxelles 1976, 249-263.

303. C. Dotolo, *Cristología filosófica:* DTE: 208s., con una síntesis informativa; cf. el balance más reciente de S. Zucal, *Introduzione* en, Id. (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea I*, Milano 2000, 11-50.

304. *¿Es posible una Cristología filosófica?*: *TF. Perspectivas*, 199-221; *Cristología.II. Filosófica:* DTF: 232-237; *La christologie idéaliste*, Paris 1986; *El Cristo de la filosofía (1990)*, Bilbao 1994; *La Semaine Sainte des Philosophes*, Paris 1992; *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana (G. Lorizio, ed.)*, Roma 1994; *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Brescia 1997.

Esta Cristología filosófica contemporánea se comprende en una disciplina de frontera que quiere ser rigurosamente filosófica, aún suponiendo la Revelación y la teología, y esto no sólo por los autores que estudia, sino por el método que emplea y que prescinde de las fuentes propias de la teología para que sea la razón la que se exprese sobre Cristo respondiendo a la pregunta: "¿vosotros, quién decís que soy yo?". De forma relevante, fue la Ilustración la que inicialmente se preocupó por responder a esta pregunta, ya sea más positivamente (B. Spinoza, J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel, E. Kant...) o, ya sea más negativamente (L. Feuerbach, D.F. Strauss...).

El núcleo teorético fundamental de la cristología filosófica es la *idea Christi*, es decir, la "imagen" que se tiene de Cristo y que se presupone en cualquier reflexión filosófica. En efecto, esta *idea Christi* puede describirse de diversos modos ya que puede ser, o la representación del hombre-Dios, o el arquetipo de la humanidad, o la *urbild* (imagen inicial) del hombre, o el Verbo universal, o el primogénito de la creación, o el Dios crucificado, o la vida verdadera... Las referencias explicativas de este núcleo teorético son, entre otros, los grandes filósofos como, G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling...[305]. y, entre los teólogos, tiene un lugar preeminente K. Rahner como "recuperador" de E. Kant...[306]. En cambio, L. Feuerbach, F. Nietzsche, E. Bloch, M. Heidegger, K. Jaspers... frecuentemente preferidos en la reflexión teológica contemporánea, aparecen menos "permeables" a una posible Cristología filosófica.

Como ejemplos significativos de esta Cristología filosófica se pueden mostrar diversos "tópicos" que manifiestan sus posibles caminos. Así, los comentarios al prólogo del cuarto evangelio del joven Hegel, de Fichte, de Schelling, de Soloviev..., ya que este prólogo señala el acto de la vinculación entre la filosofía griega y la revelación cristiana. También son iluminativos los comentarios a la "kénosis" de Cristo

305. Cf. X. Tilliette, *Schelling I-II*, Paris 1970; *Schelling: biographie*, Paris 1999; *Avant-propos: La Christologie de Schelling* en, Schelling, *Philosophie de la Révélation III*, Paris 1994, 5-20, cf. también, C. Danz, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schelling*, Stuttgart-Bad Canstatt 1996.

306. Cf. X. Tilliette en, DTF: 237, donde comenta que "indirectamente Rahner justifica así a Kant..." ya que "el esbozo tan incisivo de Rahner muestra la interacción de la cristología y de la antropología en beneficio de la cristología. No hay nada que prohíba conceder el mismo valor al proceso inverso, o sea, en provecho de la antropología".

según Fl 2,6-11 por parte de Kirkegaard, Schelling, Hegel, Blondel, Simone Weil... Sobre el Viernes santo sobresale la formulación de Hegel que contraponiéndolo al Viernes santo histórico lo ve como el "Viernes santo especulativo", ya que en él se da el "Calvario del Espíritu absoluto" o la "muerte de Dios", expresión ésta última convertida en el programa de Nietzsche, reflejado de alguna manera en M. de Unamuno, aunque con una invocación final, así: "...la muerte del terrible Cristo. Que no se despertará en la tierra por que él, el Cristo de mi tierra, es sólo tierra, tierra, tierra. ¡Pero tú, Cristo del cielo, rescátanos del Cristo de la tierra!"[307]. Finalmente, en la perspectiva pascual se puede ver nuevo Schelling, el poeta Novalis, el músico Richard Wagner... y el poeta catalán Joan Maragall en su expresivo *Cántico espiritual* que concluye así: "y cuando llegará la hora del temor que cerrará mis ojos, ábreme, Señor, otros de más grandes para contemplar tu faz y que la muerte se me sea un mayor nacimiento"[308].



Las diversas formas que asume esta cristología filosófica contemporánea pueden dibujarse así, siguiendo la tipología histórica propuesta por X. Tilliette: la primera forma se refiere a la apertura de la filosofía a la cristología, es decir, a la "preparación evangélica" de la filosofía que lleva a Cristo, siguiendo el axioma medieval *intellectus quaerens fidem*, cuyos testimonios contemporáneos son M. Scheler, H. Bergson, el M. Blondel de la segunda etapa...[309]; la segunda forma, que parte del otro axioma también medieval *fides quaerens intellectum,* puede verse en el M. Blondel de la primera etapa (el de *La Acción* y la *Carta sobre la Apologética*), P. Teilhard de Chardin, G. Marcel, M. Légaut..., y la tercera y última forma se centra en una "fenomenología de Cristo", presente, por ejemplo, en J.H. Newman, J. Mouroux, M. Nédoncelle, R. Guardini, J. Guitton, K. Adam, H.U. von Balthasar, K. Rahner...



Es esta tercera línea la que prevalece en el momento actual con un tema central: la "encarnación". Así, de forma significativa G. Vattimo ha propuesto "el principio de encarnación" como el punto de apoyo

307. A. Savignano, *Miguel de Unamuno. Un Cristo "spagnolo" tra donchisciottismo tragico e pietà popolare* en, S. Zucal (ed.), *La figura de Cristo nella Filosofia contemporanea,* Milano 1993, 349-377.

308. Cf. para todas estas referencias, *El Cristo de la filosofía*, 137-247 ("Tópica"), y B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica,* Brescia 1999, 140-142, donde cita precisamente M. de Unamuno y el poema referido de Joan Maragall como conclusión de su libro.

309. X. Tilliette, DTF: 235s.; *Henri Bergson e Maurice Blondel. La cristologia "da catecumeno" di Bergson e la "filosofia del Cristo" de Blondel* en, *La figura de Cristo nella Filosofia contemporanea*, 379-409.

para un pensamiento post-metafísico puesto que manifiesta una comprensión de Dios, ya no como el *Ipsum esse subsistens*, sino según la hermeneútica de Fil 2,7, como el que se ha vaciado de su absolutez y de su "forma de Dios". En efecto, "Dios se encarna, esto es, se revela primero en el anuncio bíblico que 'da lugar', al final, al pensamiento post-metafísico de la contingencia del ser... Que la historia tenga un sentido redentor (o, en lenguaje filosófico, emancipador)... es algo que sólo resulta pensable a la luz de la doctrina de la encarnación"[310].

Ahora bien, una reflexión más articulada y amplia sobre este tema ha encontrado en el Coloquio Internacional "E. Castelli" de Roma en 1998 titulado "Incarnation" su máxima expresión con más de cincuenta ponencias de reconocidos pensadores, entre lo cuales notables especialistas próximos a la teología fundamental. Su organizador actual, M.M. Olivetti, subraya la doble dimensión de la reflexión sobre la "encarnación": por un lado, el tipo particular de la vida humana propia de un cuerpo animado por un principio espiritual; y, por otro, la cuestión de un Dios que se hace hombre, que se entrelaza con la anterior. En efecto, ante la mirada fenomenológica contemporánea las grandes cuestiones de siempre de la filosofía –yo mismo y el otro, el uno y el múltiple, trascendencia e inmanencia, etc.– encuentran en la "carne" no solamente su base sino también su razón y su fuente, de ahí la importancia de examinar qué significa filosófica y fenomenológicamente "el Verbo se hizo carne". Particularmente relevantes son las intervenciones fenomenológico-filosóficas de M. Henry, R. Kühn, J.-L. Marion, B. Casper, J. Greisch, A. Ales Bello, M.M. Olivetti, A. Rigobello..., las más filosófico-hermenéuticas de A. Vergote, H. Verweyen, X. Tilliette, J.C. Scannone...., y las más filosófico-teológicas de B. Forte, P. Capelle, H.J. Adriaanse, W. Pannenberg...[311].

Finalmente, en este crescendo aparece la última obra del fenomenólogo francés M. Henry, titulada precisamente, *Incarnation. Une philosophie de la chair.* Se trata de una como prolongación de su meditación sobre la vida que era el objeto de sus precedentes libros, especialmente del, *C'est moi la Vérité*[312], visto como una admirable feno-

310. *La huella de la huella* en, J. Derrida/G. Vattimo (eds.), *La religión,* Madrid 1996, 107-129.127s.; cf. C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del 'pensiero debole' di G. Vattimo,* Roma 1999, 410s.

311. Cf. M.M. Olivetti (ed.), *Incarnation,* Padova 1999, 746pp., con el enfoque del mismo M.M. Olivetti en su, *Avant-propos*, 13-15, y en su, *Introduction aux travaux*, 17s.

312. *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme,* Paris 1996.

menología trascendental de Cristo[313]. Al centrarse en la "encarnación" quiere dilucidar qué significa fenomenológicamente la afirmación cristiana "y el Verbo se hizo carne", ya que a la vez expresa que la carne de Cristo es similar a la nuestra, ya que el hombre "es carne", y que la unidad del Verbo y de la carne es posible y se realiza en el Cristo. Y entonces se pregunta: ¿qué debe ser la carne para ser revelación? y ¿qué debe ser la revelación para realizarse como carne? La afirmación de la existencia de dos carnes será su conclusión pero con matices, ya que una funda la otra: en efecto, Cristo tiene una carne humana como la nuestra y a su vez una "Archi-Carne", que funda la anterior, de ahí el prefijo "archi-", a la cual se unen los justos en su deificación que es la salvación[314].

III. Jesucristo y la condición humana: entre la búsqueda antropológica y el significado teológico de Jesús, el Cristo

He aquí una propuesta teológico-fundamental articulada a partir del análisis de la condición humana (alteridad, trabajo, el mal, la libertad, esperanza, la muerte...) en busca de sentido, contrastada con el significado teológico de Jesús, el Cristo[315]. Se trata de constatar que "las preguntas que anidan en el corazón humano son igualmente las que están en el corazón de la revelación... Si es verdad que Cristo, por su vida y su mensaje, es mediador de sentido, único exegeta del hombre y de sus problemas, si es verdad que en él el hombre llega a situarse, a comprenderse, a realizarse e incluso a superarse; si, finalmente, la luz que Cristo proyecta sobre la condición humana le penetra en los más hondo, entonces se plantea la cuestión de su identidad: ¿no será él, tal como declara él mismo, el Hijo del Padre, Dios-entre-nosotros,

313. Cf. así, X. Tilliette, *La christologie philosophique de M. Henry*: Gr 79 (1998) 369-379.379, que con todo subraya un cierto *deficit* en la encarnación al cual parece responder M. Heny con este último libro.

314. Cf. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; cf. una breve síntesis previa de este último libro en su ponencia en el Coloquio "E.Castelli" citado, *L'Incarnation dans une phénomenologie radicale* en, M.M. Olivetti (ed.), *Incarnation*, 19-26.

315. Cf. nuestro, *Qué puede significar hoy la fe para los jóvenes*: Pastoral Misionera XIV (1978) 679-688, y J.I. González Faus, *¿Qué significa creer en Jesús?*: Razón y Fe 866/897 (1972) 159-182.

sentido de Dios y del hombre, don del sentido, por ser él mismo palabra de Dios?"[316].

1. *El hombre en busca del sentido*

¿Cuál es el camino de acceso a Jesucristo por parte de la persona humana? ¿Cuáles son los caminos posibles para una comprensión de Jesús, el Cristo? ¿De qué manera la existencia humana encuentra su plenitud insospechada en la fe cristiana? ¿Cuáles son las grandes preguntas que el hombre se hace en su búsqueda constante –a menudo más implícita que explícita– del sentido? Podemos decir que la existencia humana, vivida tanto personalmente como comunitariamente, encuentra tres experiencias claves que se articulan y sintetizan entre sí: la llamada al *amor*, la experiencia de la *muerte* y la llamada hacia el *futuro*. Se trata de tres experiencias presentes en toda búsqueda global del sentido, en toda búsqueda humanizadora[317]:

a) El amor como llamada y como compromiso

¿Quién no vive para amar? ¿Quién es el que no escucha la llamada a un amor concreto y eficaz hacia los otros? Ahora bien, amar es siempre un riesgo y una apuesta, ya que presupone poner la confianza radical en los otros. De hecho, el amor siempre se realiza con la esperanza, consciente o inconsciente, de que este riesgo y esta apuesta no está abocada necesariamente al fracaso. Pero ¿tiene sentido último este amor? ¿vale la pena, a pesar de todo, a pesar de que sea difícil poner confianza en las personas, en las instituciones y en las estructuras como mediaciones humanas comunitarias? ¿A pesar de las decepciones, de la opresión, cada vez más sutil, transnacional y globalizadora...?

316. R. Latourelle, *Sentido.III.Búsqueda y don de sentido*: DTF: 1356-1360.1360; *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984, 9-13 ("Introducción"); 449-453 ("Conclusiones"); *Quête de sens et don du sens*, Québec 1995; *Una llamada a la esperanza*, Salamanca 1997, 107-122 ("Búsqueda de sentido"); cf. A. Restrepo Sierra, *La Revelación según René Latourelle*, Roma 2000, 338-364.

317. Cf. la clásica y decisiva "cristología en búsqueda" de K. Rahner, *Jesucristo*. SM 4: 37-41; *Curso Fundamental*, 344-348; cf. I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997, 261-283, y P.M. Sarmiento, *Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la cristología de K. Rahner*, Madrid 1998, 262-271.

b) La muerte como experiencia de contradicción, limitación y fracaso

¿Quién no experimenta la contradicción propia y de la sociedad donde vivimos? ¿Quien no experimenta el desánimo, el miedo, el vacío... ante el mal, y, especialmente, ante la experiencia de la muerte y su manifestación en el mundo? En efecto, ¿quién no se pregunta, explícita o implícitamente, por el sentido de la vida y, por tanto, en definitiva por la muerte? De hecho, a partir de experiencias concretas de contradicción, entre lo que queremos y lo que hacemos, de fracaso de un proyecto personal, cultural, social, político, eclesial... de limitación colectiva... de egoísmo e insolidaridad... se puede apuntar hacia esta experiencia fundamental que es la misma vida; la contradicción entre lo que somos y lo que queremos ser, entre lo que vivimos y lo que anhelamos... Así la totalidad del amor se ve amenazada radicalmente por las diversas experiencias de muerte –hasta la misma "muerte"!– que se viven en la vida.



c) El futuro como llamada a la esperanza y a la confianza

¿Quién no siente el anhelo, la esperanza del futuro? ¿Quién no vive, a pesar de todo, en la esperanza de un futuro mejor? De hecho, el futuro se presenta ya sea como utopía que anuncia y denuncia, ya sea como ilusión que aliena, ayuda a vivir y a amar y a comprometerse. Con frecuencia decimos, "mientras hay vida hay esperanza", y el cantante Lluís Llach, parafraseando el poema de Kavafis hizo famosa un expresión significativa de esta experiencia: "... més lluny, sempre anem més lluny..." ('lejos, siempre más lejos'). En efecto, la espera en el triunfo definitivo de la historia o al menos de la propia existencia humana es algo presente, a pesar del cansancio y de la decepción. Por esto, el futuro se puede convertir en un nuevo nombre para significar lo trascendente como algo que nos sobrepasa, que se construye y al mismo tiempo nos viene dado.

Pero, ¿de qué forma se configura este futuro, esta utopía? ¿Cómo se puede pensar razonablemente, si la vida acaba con la muerte? ¿Qué puntos de referencia tiene la historia humana que hacen posible mantener esta esperanza de un futuro de amor, de realización humana, de plenitud del sentido, de humanización plena y fraternal?.

En definitiva, quien se pregunta como poder *amar* al otro de forma radical y total sin que la propia muerte haga inútil este amor; quien se pregunta si la *contradicción* y la *muerte,* como su máximo exponente de

esta, no son el fin, sino la plenitud que lleva al *futuro* absoluto y sin fin, se ha puesto en un camino de búsqueda total del sentido en el interior del cual Jesús, el Cristo, puede ser dador de significado pleno. Y esta donación del sentido se ha de percibir a partir de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo como respuestas coherentes, sorprendentes y gratuitas, a estas tres grandes experiencias humanas que todo persona vive. Experiencias que no son marginales sino que configuran lo que es todo hombre cuando afronta su radical condición humana.

2. *Significado de Jesús, el Cristo*

A partir de aquí podemos analizar el significado de Jesús, el Cristo, de cara a la condición humana a partir de su vida, muerte y resurrección[318]. Así:

a) En Jesucristo el amor humano es revelador del amor Absoluto

En Jesucristo el amor humano ha encontrado su plenitud insospechada y gratuita. El nos ha manifestado que, a pesar de todo, vale la pena amar de forma radical, absoluta, desinteresada, gratuita, ya que el amor humano es camino de acceso al amor de Dios (Mt 25, 31-46; 1 Jn 4, 20s; Jn 14, 7-10; Jn 1, 18). Jesús es el hombre que nos hace absolutamente legítimo el amor a El mismo y a los otros y que supera definitivamente todo amor haciéndolo revelador del amor absoluto, divino.



b) En Jesucristo la muerte revela que no hay ningún absoluto humano, sino Dios

En Jesucristo la muerte ha asumido su sentido más pleno. En ella encontramos la esperanza concreta de que este límite extremo de la existencia humana no es el triunfo de la nada sobre el hombre, sino que desemboca en el amor sorprendente y absoluto de Dios. Sóloen Jesucristo la historia humana ha experimentado la muerte como plenitud a partir de la resurrección. La síntesis de todas las contradicciones, la muerte, se convierte en crítica de todos los absolutos humanos

318. Cf. J.I. González Faus, *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana,* Santander 1980, 21-47, con la síntesis en, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología,* Santander 1984, 579-582 ("La Cristología como categoría estructuradora de la realidad"); 583-593 ("La realidad como absoluto"); 594-602 ("La realidad como maldición"); 603-609 ("La realidad como promesa").

(Lc 12, 13-21; Fl 2, 6-11; Mt 27, 46), la liberación total y radical de la precariedad de la opresión, de la limitación y la contradicción humana para encontrar el único Absoluto, al único Futuro: Dios.

c) *En Jesucristo la resurrección revela que la vida es promesa de futuro definitivo*

En Jesucristo se ha revelado que la historia del mundo en su totalidad no puede fracasar, aunque el destino concreto de cada persona y el futuro absoluto sea el misterio permanente de Dios. La plenitud de Reino anunciado por Jesús es ya ahora realidad en promesa, esperanza profética de libertad nueva y definitiva (Ap 21, 1-18; Mt 20, 1-16; Mt 13, 24-30). Y esta promesa de futuro definitiva que ahora ya ha empezado a realizarse se dará en cada persona y en todos los hombres.



En definitiva, es así como podríamos expresar muy resumidamente los misterios de la Encarnación, la Muerte y la Resurrección, como tres dimensiones del único misterio: Jesús, el Cristo. Tres dimensiones de Jesucristo que pueden comprenderse como respuestas insospechadas y gratuitas a la triple pregunta sobre el "amor – la muerte – y el futuro" que todo persona es. De lo dicho podríamos formular la fe en Jesucristo de esta manera: la *fe cristiana* es la *exigencia humana,* vivida plenamente como llamada al *amor,* como experiencia de *contradicción-muerte,* como esperanza de *futuro,* realizada plenamente gracias a la persona de *Jesucristo,* revelador del sentido último del amor, de la contradicción-muerte y del futuro definitivos, a través de su *encarnación* -Jesús, hombre entre los hombres–, *muerte* –liberador por la muerte– y *resurrección* –creador de la vida plena para siempre–.

Es en esta perspectiva que podemos entender la afirmación conciliar citada de GS 22, que la *Redemptor Hominis* ha comentado extensamente al escribir: "Cristo, Redentor del mundo, es Aquel que ha penetrado, de modo único e irrepetible, en el misterio del hombre y ha entrado en su corazón" (nº 8), y por esto se puede afirmar que es "el centro del cosmos y de la historia" (nº 1)[319].

319. La aportación teológica de la *Redemptor Hominis* para la Cristología de G. Iammarrone, *Gesù il Cristo, salvezza dell'uomo*, Roma 1981, 259-283.

IV. Conclusión: la credibilidad teológica, histórica y antropológica de Jesús de Nazaret como propuesta de sentido



Con las tres puntos centrales tratados en este capítulo, el primero sobre la *memoria Iesu* referida al acceso a Jesús de Nazaret, el segundo sobre el *testimonium Paschae* en torno a la Resurrección de Jesucristo y, el tercero y más directamente antropológica, sobre el *mysterium Christi*, se ha ofrecido la Cristología Fundamental en la que se entrecruzan la dimensión teológica, la histórica y la antropológica, como triple dimensión propia de la credibilidad. Jesús de Nazaret, se puede presentar, pues para el hombre de hoy como una propuesta sensata o de sentido, digna de fe y creíble, que ofrece con su vida, muerte y resurrección la última y definitiva palabra y revelación de Dios, ya que "después de hablar Dios muchas veces y de diversos modos antiguamente a nuestros mayores por medio de los profetas, en estos días últimos nos ha hablado por medio del Hijo" (Heb 1,1s.). Con razón se puede concluir con el Concilio Vaticano II en el sentido de que "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" (GS 22).

IV

LA IGLESIA: LA CREDIBILIDAD BASADA EN EL TESTIMONIO

Capítulo IV

La Iglesia: la credibilidad basada en el testimonio

"La Iglesia es más creíble si da testimonio con la propia vida... La Evangelización se realiza mediante testigos. No debemos olvidar que testimonio en griego se dice 'martirio'" (Sínodo 1985).

Un capítulo clásico de la teología fundamental, en su etapa de Apologética clásica, fue siempre el referido a la *demonstratio catholica* que tenía como objetivo demostrar la veracidad de la Iglesia católica de ahí su título clásico titulado: *De Vera Ecclesia* (*Sobre la Iglesia verdadera*). Los capítulos fundamentales de este tratado tal como se puede constatar en los manuales anteriores al Vaticano II eran los siguientes: la fundación de la Iglesia por Cristo con la institución del primado y la sucesión apostólica, las notas de la verdadera Iglesia, el Magisterio y la Tradición, y, eventualmente, su relación con la Escritura[1]. En estos años posconciliares se ha vivido un cambio importante en este campo, que ha comportado en muchos casos la desaparición de tal tratado sobre la Iglesia en la teología fundamental al haberse creado un nuevo tratado específico como es la Eclesiología dogmática, prácticamente inexistente a nivel académico antes del Vaticano II[2].

1. Cf. T. Zapelena, *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, Roma 1950; *De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica*, Roma 1954; J. Salaverri, *Sacra Theologia Summa I,* Madrid 1955, 499-988; I. Riudor, *Teología Fundamental,* Madrid 1963, 525-921; A. Lang, *Teología Fundamental II. La misión de la Iglesia,* Madrid 1967; F. A. Sullivan, *De Ecclesia. I. Quaestiones Theologiae Fundamentalis,* PUG, Romae 1965.

2. Cf. el útilísimo, A. Dulles/P. Granfield, *The Theology of The Church: A Bibliography,* New York ²1999.

En efecto, aún en el momento presente, tal como hemos apuntado en la introducción general a nuestro tratado, aparecen diferencias notables en los diversos enfoques actuales de la teología fundamental. Así, la "escuela de la Universidad Gregoriana", ampliamente seguida en los países de tradición latina y anglófona, en principio no la plantea directamente y su posibilidad es respuesta de forma negativa por el eclesiólogo dogmático A. Antón, para quien no se debe "dividir la eclesiología en un tratado apologético y otro dogmático de la misma, sino trazar una verdadera teología del misterio eclesial dentro del sistema dogmático"[3]. En cambio, se vislumbra en otros profesores de la Universidad Gregoriana, F. Sullivan[4], J. Wicks[5], R. Fisichella[6], W. Henn[7], D. Vitali[8], y en nosotros mismos que, además, desde hace ya un cierto tiempo la hemos articulado tal como haremos en este capítulo. También, en varios autores recientes aflora de nuevo la eclesiología fundamental como los manuales en castellano de A. Bentué[9] y C. Izquierdo[10], la panorámica de J. J. Alemany[11], los teólogos italianos de fundamental, T. Citrini[12] y M. Crociata[13], el eclesiólogo-pastoralista francés J. Rigal[14] y el eclesiólogo norteamericano, A. Dulles[15].

En cambio, la "escuela alemana" continúa con un tratado extenso y articulado sobre la Iglesia desde una perspectiva teológico-fundamental. Así, los manuales de A. Kolping (1981), H. Wagner (1981/1996), H. Fries (1985), H. Waldenfelds (1985), H. J. Pottmeyer, M. Kehl y G. Lohfink en, HFTh 4 (1987/²2000), H. Verweyen (1991/²2000), ambos relanzados en su segunda edición, y J. Werbick (2000), así como los estudios dedicados a H. Fries (1992)[16] y los trabajos conjuntos dirigidos por H. Döring (1993)[17] y Kl. Müller (1998)[18]. En este sentido, en la panorámica reciente sobre la eclesiología fundamental alemana E. Felten constata el impulso del Vaticano II para este tratado en estos tres aspectos: la perspectiva ecuménica, la visión de la Iglesia como "sacramento de Dios en el mundo" y la orientación sacramental que la conduce hacia una comprensión de Iglesia en camino, como "ecclesia semper reformanda", en las cuatro notas: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que son, a su vez, don y tarea[19].

Eje decisivo de esta perspectiva de la *monstratio catholica* postconciliar es la reflexión eclesiológica sobre el ecumenismo presente en un buen grupo de teólogos ecumenistas, también reconocidos espe-

3. *El Misterio de la Iglesia II*, Madrid 1987, 855-865. 856, nº 88.

4. Cf. *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin 1983; *La Iglesia en la que creemos (1992)*, Bilbao 1995; *Notas de la Iglesia:* DTF: 663-666; *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Bilbao 1999; *Creative Fidelity. Weigthing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Dublin 1996.

5. Cf. *Canon bíblico, Depósito de la fe, Lugares teológicos*, y *Regla de la fe:* DTF: 173-183. 291-304. 833-834. 1113-1115; *Introducción al método teológico*, Estella 1998, los apuntes de la PUG-Roma, *Scrittura, Tradizione, Magistero I-II (1993)* e *La Divina Rivelazione e la sua Trasmissione (1999)*, así como, *Tradition:* Catholicisme XV (1997) 185-200.

6. Cf. *La Chiesa nella teologia fondamentale:* Gr 69 (1988) 315-323; diversas voces en, DTE tales como, *Eclesiología fundamental, Iglesia, motivo de credibilidad, Iglesia y Jesús de Nazaret*, y *Notas de la Iglesia*, 286-288. 471-474. 684, y *Ecclesialità dell'atto di credere* en, (id.), *Noi crediamo*, Roma 1993, 59-97.

7. Cf. *One Faith. Biblical, Patristic Contributions Toward Understanding Unity in Faith*, New York 1995.

8. Cf. *Sensus Fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

9. Cf. *La opción creyente: Introducción a la teología fundamental*, Santiago de Chile 1981, ²1983; Salamanca ³1986; Santiago de Chile ⁴1995, 182-250.

10. *Teología Fundamental*, Pamplona 1998, 503-554; cf. en esta línea los manuales de F. Ocáriz/A. Blanco, *Revelación, Fe y Credibilidad*, Madrid 1998, 519-539, y J. A. Sayés, *Compendio de Teología Fundamental*, Valencia 1998, 345-471, aunque estos dos últimos acentúan una perspectiva apologética pre-teológica.

11. *La Iglesia, lugar y signo de la revelación*: TF. Temas, 371-403; cf. también las introducciones de, J. Díaz Murugarren, *Fundamentos de la vida cristiana. Proyecto de Teología Fundamental*, Salamanca 1991, 145-171, y F. Martínez, *Teología Fundamental*, Salamanca 1997, 147-179.

12. Cf. *La Chiesa e i sacramenti* en, G. Ruggieri (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale*, Genova 1987, 557-651; *L'ecclesiologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa d'Occidente* en, D. Valentini (ed.), *La teologia*, Roma 1989, 249-259. 257-259 ("Un'apologetica per l'Occidente oggi"); *Chiesa dalla Pasqua. Chiesa tra la gente*, Milano 1991; *Questioni di metodo dell'ecclesiologia postconciliare* en, ATI, *L'ecclesiologia contemporanea*, Padova 1994, 15-41.

13. Cf. *Teologia Fondamentale. La Chiesa*, Casale Monferrato 1991.

14. Cf. entre otros, *L'Église, obstacle et chemin vers Dieu*, Paris 1986, y *Découvrir l'Église*, Paris 2000.

15. Cf. especialmente, *The Dimensions of the Church*, Westminster 1967; *The Church to believe In*, New York 1982; *Modelos de Iglesia*, Santander 1975, ampliado en, *Models of the Church*, New York 21987, con un nuevo modelo: "Community of Disciples" (pp. 204-226); *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; *The Reshaping of Catholicism: Current Challenges in the Theology of the Church*, San Francisco 1988.

16. Cf. P. Neuner/H. Wagner (eds.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik (für H. Fries)*, Freiburg 1992.

17. Cf. *Demonstratio catholica* en, H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993, 147-244.

18. (Ed.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderung*, Regensburg 1998.

19. E. Felten, *Die Sicht der Kirche. Ekklesiologische Entwürfe in der Fundamentaltheologie der Gegenwart*, Trier 1996, 352s. ("Schluss"), donde analiza H. Fries, H. Waldenfels, H. Döring, el HFTh, y H. Verweyen.

cialistas en teología fundamental[20]. Es aquí donde el tema apologético clásico sobre las notas de la Iglesia adquiere nueva relevancia como núcleo vertebrador de toda la sistematización eclesiológica, tal como sugirió ya la síntesis magistral de Y. Congar en, *Mysterium Salutis* IV/1 (1972) y, más recientemente, ha propuesto M. Kehl en su manual sobre, *La Iglesia* (1992)[21].

A su vez, el tema de la misión de la Iglesia ocupa aquí también su espacio y es, sin duda, el proyecto de teología fundamental práctica de J. B. Metz, el que se ha convertido en paradigmático, aunque la inclusión del tal punto se limite tan sólo a algunos manuales tales como el del norteamericano F. Schüssler Fiorenza (1984), el alemán H. Waldenfelds (1988), el italiano G. Ruggieri aunque sólo aparece en el original alemán, HFTh 3 (1988/²2000), y también es subrayado por teólogos fundamentales europeos ligados a la experiencia latinoamericana, como el italiano Cl. Delpero[22], el alemán E. Klinger (1995)[23], y, el ya citado, catalán-chileno A. Bentué (1981/1995), únicos representantes de una tratamiento específico en el ámbito latinoamericano de la eclesiología fundamental.

Si se quieren sintetizar las perspectivas eclesiológicas de la teología fundamental reciente se pueden subrayar los siguientes puntos: en primer lugar, se constata una notable valoración de la Iglesia como "signo", pero de un "signo-que-hace-presente" lo que significa, dada su matriz "sacramental". En segundo lugar, se constata la importancia de acentuar la contextualización de Iglesia, dado que es una *congregatio fidelium* y, por tanto, enraizada en un mundo y en unas personas concretas, y por tanto, no ajena a los avatares de este mundo y estas personas. Y en último lugar aparece un nuevo talante fruto de la re-orientación de la teología fundamental: la apertura al diálogo, ya sea con las "otras realidades" eclesiales y con otras religiones y ya sea con la cultura y el pensamiento contemporáneo en clave de *auditus temporis et alterius*[24].

20. Así, entre otros, inicialmente G. Thils, A. Javierre... y, posteriormente, H. Fries, A. Dulles, G. H. Tavard, J. Wicks, H. Döring, H. J. Pottmeyer, W. Henn, A. González Montes, J. J. Alemany...

21. Y. Congar en, MyS V/1, Madrid 1973, 371-609; M. Kehl, *La Iglesia*, Salamanca 1996; este último en el prefacio a la edición italiana explicita su orientación hacia la TF ya que "il lavoro tende a superare il metodo rigidamente dogmatico, basandosi su di una teologia fondamentale ecclesiologica che ha un intento eminentemente pratico", Milano 1995, 10; el manual de E. Bueno, *Eclesiología*, Madrid 1998, opta por estructurarlo todo en torno a las cuatro notas.

22. *La credibilidad de la Iglesia ayer, hoy, mañana*, México 1995, resumen de su, *Credibilità della Chiesa e giustizia sociale: un'alternativa?*, Brescia 1978; *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994, y *Cómo estructurar hoy una auténtica teología fundamental:* Efemérides Mexicana 18 (2000) 5-26.

23. *Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre*, San José Costa Rica 1995.

Dentro de esta *monstratio catholica* es donde hemos situado nuestra aportación quizá más significativa, puesto que toca la misma identidad de la teología fundamental. En efecto, a nuestro entender el tratado sobre la Iglesia, ni es sólo la tercera *monstratio* teológico fundamental, ni es sólo el máximo signo de revelación como Cristo-en-la-Iglesia, sino que, además, es el marco englobante y significativo de toda la teología fundamental. Y esto a partir de la categoría testimonio en su doble función: la fundacional-hermenéutica "ad intra" y la apologético-misionera "ad extra". Esta categoría conlleva también una mutua circularidad entre la dimensión externa del testimonio eclesial que es el testimonio revelador fundante –como *Ecclesia mater congregans*–; la dimensión interiorizada que es el testimonio creyente vivido –como *Ecclesia fraternitas congregata*–, y la dimensión interior e interiorizadora que es el testimonio constante del Espíritu –como *Spiritus in Ecclesia*–. De ahí emerge claramente la función decisiva del testimonio eclesial de la Revelación y la Fe como camino de credibilidad que no se reduce a una credibilidad meramente externa y extrínseca, ni a una credibilidad puramente interna y subjetiva, sino que centra su atención en una comprensión de la credibilidad que es invitación externa e interna, a la vez, a la fe, por razón de su carácter abierto e integrador, propio de la perspectiva renovada de la eclesiología del Vaticano II. Será esta la perspectiva más detallada hacia la cual nos orientamos en este último capítulo de *La Teología Fundamental* que presentamos con esta estructura:[25]



0) punto *previo (tratado en el capítulo sobre la Revelación)*: *"¿por qué la Iglesia como sacramento universal de salvación"* (*cur*

24. Cf. así, J. J. Alemany, *La Iglesia, lugar y signo de la Revelación*: TF. Temas, 374-382.

25. Cf. nuestros, *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio:* RCatT 9 (1984) 401-461; *Iglesia: I. Eclesiología Fundamental. IV. La via empírica:* DTF: 626-662; *La chiesa come tema teologico fondamentale*: Gesù Rivelatore, 140-163; *Eclesiología Fundamental: "Status Quaestionis":* RET 49 (1989) 361-403; *La identidad eclesial de la teología fundamental:* Gr 74 (1993) 75-99; *Una propuesta: la dimensión eclesial de la TF hoy:* ReCatT 20 (1995) 293-306; *Los mártires: un testimonio que es preciso no olvidar* en, *Comentario a la "Tertio Millenio Adveniente"*, Salamanca 1995, 179-193; *Introducción a la Ecclesiología*, Estella ²2000.

Ecclesia sacramentum universale salutis?): es un punto decisivo tratado anteriormente en el capítulo sobre la Revelación Cristiana, dentro del apartado centrado en la categoría fundamental de la Revelación que es el *universale concretum*. El punto de partida ha sido reflexionar sobre la visibilidad eclesial "al servicio del Espíritu de Cristo" examinando esta expresión conciliar presente en LG 8, que orienta a una visión de la visibilidad eclesial como "sacramento del Espíritu". A partir de aquí se ha puesto de relieve un segundo elemento, también presente en el Vaticano II, como es la "ordenación/orientación" hacia la Iglesia de la Revelación según atestiguan LG 13 y 16, expresión retomada por la *Redemptoris Missio* nº 10. Los dos últimos elementos de reflexión recuerdan dos expresiones patrísticas de primera línea: en primer lugar, la frase de san Ireneo de Lión: *Ubi est ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illis et ecclesia et omnis gratia... in Ecclesia posuit Deus ...universam operationem Spiritus* [*Adv. Haer.* III, 24, 1], cuya resonancia puede verse en el *Spiritus in Ecclesia* (LG 4), y en segundo lugar, la expresión patrístico-medieval, *Ecclesia ab Abel* –citada en LG 2–, que pone de relieve como todo el designio salvador tiene una perspectiva eclesial, es decir, de convocatoria del pueblo de Dios para toda la humanidad. A partir de este punto introductorio de claro enfoque teológico-fundamental tratado ya en el capítulo general sobre la Revelación Cristiana pero que conviene tener de nuevo presente aquí, se presentan los siguientes apartados:

A) *La Eclesiología Fundamental, hoy*: en forma de un introducción donde aparece un apunte histórico sobre el clásico tratado apologético sobre la Iglesia, el aporte específico a la Eclesiología Fundamental por parte del Concilio Vaticano II y una amplia panorámica donde se ordena la bibliografía eclesiológica postconciliar más relevante a partir de las tres vías clásicas de la Eclesiología Fundamental: la vía de las notas, la vía histórica y la vía empírica.

B) *La Iglesia radicada en Jesús de Nazaret*: estudia esta cuestión planteada críticamente a partir de la Ilustración con los siguientes aspectos: la relación fundante, originaria y fundamentadora de Jesús en relación con la Iglesia, y la consolidación de la Iglesia primitiva como norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos con una referencia específica al Ministerio Petrino.

C) *El "lugar" de la Iglesia en el creer*: ¿en qué medida debemos o podemos apoyarnos en la Iglesia para creer? A esta cuestión responde el estudio del "Credo Ecclesiam" en los Símbolos y Credos, unido a un apartado sobre cómo se ha planteado el testimonio de la Iglesia y el motivo para creer, especialmente entre el los siglos XIII-XVI, para adentrarnos en la visión de la Iglesia como "motivo de credibilidad" en el siglo XIX por el Cardenal Dechamps y, sobre todo, el Concilio Vaticano I, para concluir con los elementos que el Vaticano II aporta.

D) *El testimonio: signo eclesial de credibilidad*: como conclusión de toda *La Teología Fundamental* que presentamos surge la categoría testimonio, como nueva vía empírica, a partir de indicaciones conciliares, bíblicas y filosófico-teológicas que hacen posible articularlo en una triple dimensión: el testimonio apostólico fundante y el testimonio de vida, por mediación del testimonio del Espíritu. El acceso al Testimonio Apostólico fundante se presenta estudiando su transmisión o tradición a través de "la Escritura en la Iglesia", en la que se articula la inspiración y canonicidad de los Libros Sagrados, la Tradición y las tradiciones, y el Magisterio. Finalmente, el acceso al Testimonio de vida como signo constante se presenta como camino de credibilidad –nueva "vía empírica"– de la Iglesia aportando elementos teológicos, filosóficos, institucionales y fenomenológicos de discernimiento que hagan posible descubrir con la metodología de "la paradoja" el "misterio" de la Iglesia. De esta forma el "testimonio apostólico/vivido/en el Espíritu" se convierte en una triple invitación a la fe y se convierte en el mejor "dar razón de la esperanza" (1 Pe 3, 15).

A. LA ECLESIOLOGÍA FUNDAMENTAL, HOY

I. APUNTE HISTÓRICO: EL TRATADO APOLOGÉTICO SOBRE LA IGLESIA[26]

El problema de la demostración científica de la verdad de la Iglesia católica y por tanto la verificación de que el cristianismo católico romano está en continuidad total con las intenciones y la obra de Jesucristo, fundador de la Iglesia, fue una cuestión que se planteó ya en un principio, cuando aparecieron los primeros cismas. Ahora bien, el capítulo de la Eclesiología apologética clásica, que se designa como *demonstratio catholica*, es una creación moderna: en efecto, ni las herejías de la antigüedad, ni la separación en la Edad Media del Oriente y el Occidente cristianos habían provocado la crisis religiosa que apareció en el siglo XVI, oponiendo diversas comuniones rivales que pretendían ser las verdaderas herederas de Cristo: catolicismo, anglicanismo y protestantismos de diversos tipos. El tratado *De vera Ecclesia*, a pesar de ciertas anticipaciones como la inicial de Jaime de Viterbo (1301-1302)[27], no se elabora hasta el siglo XVI y se consolida, desarrolla y transforma sin cesar durante varios siglos hasta su gran relanzamiento en el Concilio Vaticano I (1870).

Tres son las formas tradicionales de esta eclesiología tipificada en tres vías. La *via historica* que intenta mostrar a través del examen de los documentos antiguos, que la Iglesia Católica Romana es la Iglesia cristiana de siempre, que aparece en la historia como una sociedad una, visible, permanente y organizada jerárquicamente. Esta vía se reduce en la práctica a la llamada *via primatus*, que es una simplificación de la *via historica*, ya que se limita a mostrar la verdad de la Iglesia romana a partir de la prueba de que su cabeza, el obispo de Roma, es el legítimo sucesor de Pedro, prescindiendo de todos los otros aspectos de continuidad histórica.

26. Cf. el clásico y específico para nuestro tema, G. Thils, *Les Notes de l'Église dans l'Apologétique Catholique depuis la Réforme,* Gembloux 1937; para la eclesiología más en general, cf. las dos obras de referencia, Y. Congar, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días,* Madrid 1976, y A. Antón, *El Misterio de la Iglesia I: En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia,* Madrid 1986; *El Misterio de la Iglesia II: De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio,* Madrid 1987; cf. el útil e informado, C. O'Donnell, *Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church,* Collegeville 1996 (ed. española ampliada por nosotros, Ed. San Pablo, 2001).

27. Cf. la edición italiana reciente, G. da Viterbo, *Il Governo della Chiesa. De Regimine Christiano [ed. A. Rizzacasa/G. B. M. Marcoaldi],* Firenze 1993, considerardo el primer tratado eclesiológico, cf. L. Sartori, *La Iglesia*: NDT: 715-740. 715.

La segunda vía es la *via notarum* que se desarrolla siguiendo este silogismo: Jesucristo dotó a su Iglesia de cuatro notas distintivas: la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad; ahora bien, la Iglesia Católica Romana es la única que posee estas cuatro notas; por tanto, es la verdadera Iglesia de Cristo, excluyendo así las restantes confesiones cristianas tales como el luteranismo, calvinismo, anglicanismo y ortodoxia, que no las poseen. Finalmente, la tercera vía es la *via empirica*, asumida por el Concilio Vaticano I, gracias a su promotor el Cardenal Dechamps, que sigue un método más simple: abandona toda confrontación de la Iglesia Romana actual con la antigüedad, para escapar a las dificultades que suscita la interpretación de los documentos históricos, así como a la verificación concreta de las notas y valora la Iglesia en sí misma como milagro moral, que es como el signo divino que confirma su trascendencia.

El tratado sobre la Iglesia, pues, después de sus primeros escarceos en el siglo XIV con Jaime de Viterbo, en el siglo XV con Juan de Ragusa y Juan de Torquemada, aparece ya de forma común en el siglo XVI con dos grados: después del tratado *De vera Religione* se constituye el *De Ecclesia*. Este último asume una clara perspectiva introductoria y apologética, ya que aparece en el momento en que se libran las primeras luchas contra el luteranismo y el calvinismo, de tal forma que hacia el año 1550 ya circula por toda Europa un tal tratado aunque con matices bien diferenciados[28].

A partir de esta formulación inicial, el tratado sobre la Iglesia, especialmente a través de su vía más divulgada, la *via notarum*, sufre diversos cambios de acuerdo con la sensibilidad del momento. Así, en los siglos XVI y XVII las notas se presentan como tomadas más bien de la Escritura y de los Padres. En cambio, en los siglos XVIII y XIX, se prefiere subrayar que las cuatro notas se imponen por sí mismas a la sociedad eclesiástica. A finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX –es decir, entre el Vaticano I y el Vaticano II– se describen tales notas de forma primordialmente romántica y se subraya la expansión mundial del catolicismo, la cohesión y la fecundidad de la Iglesia.

28. Cf. J. S. Madrigal, *La Eclesiología de Juan de Ragusa* O.P. *(1390/95-1443),* Madrid 1995, y la comparación con J. de Torquemada en, 264-266.

De estas tres vías, la *vía notarum* ha sido la más utilizada en los tratados eclesiológicos y, aunque es distinta de las otras dos no siempre se las ha diferenciado claramente, ya que su espíritu debe sacarlo de la *vía histórica* por razón de referencias constantes a la verificación histórica de las notas, y su materia va muy ligada a la *vía empírica*, ya que en definitiva las notas son percibidas como un milagro de orden moral[29]. En este proceso aparece como relevante el legado eclesiológico del Concilio Vaticano I por su doble aporte, el referido a la *via primatus*, centrado en la infalibilidad pontificia (DH 3053-3074), y el propio de la *vía empírica*, orientado a la Iglesia como signo y, por tanto, motivo de credibilidad (DH 3012-3014). El texto conciliar aunque cita de paso la *via notarum* –"Ecclesiam 'notis' instruxit" (DH 3012)–, no la elabora[30].

II. La aportación del Concilio Vaticano II a la eclesiología fundamental

1. *La Iglesia "sacramento": "todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación'"* [GS 45].

La categoría Iglesia-sacramento, propia del Vaticano II [LG 1. 9. 48. 59; SC 5. 26; GS 42. 45; AG 1] es, sin duda, la más fecunda para una orientación teológico-fundamental. En efecto, se trata de una expresión que opera una descentralización de la Iglesia respecto a sí misma, ya que queda centrada totalmente en Cristo. Este concepto muestra su doble valor: el interno, ya que la Iglesia, sacramento primordial, es raíz de los sacramentos; y el externo, ya que visualiza la misión y mediación significativa de la Iglesia para el mundo, unidos ambos en "una complexa realitas" (LG 8). Tal afirmación ya replantea los silogismos clásicos de las tres vías de demostración apologética de la verdadera Iglesia puesto que manifiesta la "dificultad" de captar la "globalidad" externo-interna de la Iglesia, por su mismo carácter sacramental, es decir, por ser "signo", no "demostrativo", sino indicativo y

29. Cf. nuestro, *La vía empírica:* DTF: 661s.
30. Cf. nuestros, *Eclesiología Fundamental: 'status quaestionis'*: RET 49 (1989) 361-403; *Eclesiología Fundamental (Iglesia):* DTF: 626-629; *Treinta años de TF. Un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995):* RET 56 (1996) 293-315. 312-315 ("Monstratio catholica").

mostrativo y, al máximo, revelador del misterio, sólo perceptible a los ojos de la fe[31].

En efecto, la comprensión de la Iglesia como sacramento que hace el Vaticano II, no es la de un concepto de Iglesia al lado de otros conceptos, sino que es más bien una afirmación sobre la que se podría llamar la "ontología" propia que se encuentra expresada en las afirmaciones teológicas sobre la Iglesia. Significa, pues, explicar la conexión que existe entre varios aspectos parciales de la Iglesia, sobre todo entre su realidad espiritual, divina y metaempírica, y su realidad histórica, humana y sociológica. Y por esto en esta "ontología de la Iglesia" encontramos la categoría hermenéutica apropiada para la perspectiva teológico-fundamental[32].

Así, la significación de la sacramentalidad de la Iglesia es tal que nunca minimizará a la Iglesia visible, considerándola sólo como una realidad social y jurídica, puesto que su ser sacramental da a la realidad social y visible de la Iglesia una fundamentación más íntima y profunda. En efecto, si la Iglesia es sacramento, quiere decir que en ella se hace visible y toma cuerpo concreto nuestra comunión con Dios mismo en Jesucristo, es por tanto la concreta "forma visible de la gracia invisible" [DH 1639], como afirma el Concilio de Trento de todos los sacramentos. A su vez, la sacramentalidad de la Iglesia evita también el peligro de dar una importancia superficial a la Iglesia visible en cuanto tal. Si se considera la Iglesia visible como sacramento, ésta asume importancia por ser la corporización de la presencia de Dios en Jesucristo y evita tanto el espiritualismo fundamentalista que cree estar en contacto inmediatista con Dios, como el materialismo juridicista que da un valor absoluto a la organización externa. Afirmar la sacramentalidad de la Iglesia es, pues, afirmar su característica de realidad mediadora entre su dimensión misteriosa y su dimensión histórica fruto de su origen en Cristo.

La expresión sacramento aplicada a la Iglesia tiene como *analogatum* gnoseológico la teología sacramental propia de los sacramentos. En

31. Sobre la eclesiología del Vaticano II, cf. las obras referidas anteriormente de Y. Congar y A. Antón; cf. los tres mejores comentarios a la LG: G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966; G. Philips, *La Iglesia y su misterio I-II,* Barcelona 1968, y el LThKVat II 13 (1966) 137-359; G. Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II. I,* Salamanca 1999 (la obra completa tendrá cinco volúmenes).
32. Cf. O. Semmelroth, *El problema de la unidad del concepto Iglesia* en, J. Feiner/J. Trüstch/F. Böckle (eds.), *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, 401-422, estudio clásico; cf. la síntesis en una de la pocas monografías sobre este tema, de J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche*, Freiburg 1992.

esta perspectiva puede ser útil la terna surgida en la alta escolástica como articulación de la realidad sacramental recogida por santo Tomás: "en cada sacramento hay algo que es sólo sacramento (externo), algo que es sólo realidad (última), y algo que es realidad y sacramento" [*in quolibet enim sacramento novae legis est aliquid, quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res tantum, el aliquid quod est res et sacramentum*: Sent. IV d. 4 q. 1 a. 4 qc. 2.][33]. De esta forma se quiere matizar la clásica diferencia agustiniana entre "signo externo" –*sacramentum*– y fuerza interior, efecto o realidad última de los sacramentos –*res sacramenti*–, con un momento intermedio –*res et sacramentum*– que pone de relieve el "signo interno" que media entre el "signo externo" y la "realidad última"[34].

El estudio y la profundización del "signo interior" –*res et sacramentum*– por la teología reciente subraya que éste posee siempre un carácter eclesiológico y cómo el primer e inmediato efecto de cada sacramento es la incorporación al sacramento primordial que es la Iglesia. El sacramento comunica el don de Dios invisible sirviéndose de su concretización corpórea en la Iglesia. Tal perspectiva de la *res et sacramentum* –o "signo interno"– se ha visualizado de forma relevante en el sacramento de la penitencia como "pax et communio cum Ecclesia" y así se ha ampliado a todos lo sacramentos y no sólo a los que por no poderse iterar imprimen carácter (bautismo, confirmación y orden)[35]. Esta perspectiva parece inspirar LG 11 cuando afirma tanto "la reconciliación con la Iglesia" como efecto de la penitencia, así como la realización de la "Iglesia doméstica" en el matrimonio.

33. Cf. la carta del Papa Inocencio III (año 1202) con esta explicación: "Primum est *sacramentum* geminae rei. Secundum est *sacramentum* unius, *et* alterius *res*. Tertium est *res* gemini sacramenti" [DH 783].

34. Cf. el análisis histórico de, J. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen- Von der Schrift bis zur Scholastik* en, AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte IV, 1a*, Freiburg 1980, 142-144; W. A. van Roo, *The Christian Sacrament,* Roma 1992, 51. 54.

35. Cf. L. Bertsch/G. Gäde, *"Res et sacramentum"- Zur Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension in der Sakramenteskatechese* en, W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (eds.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie,* Würzburg 1985, 451-478; B. Xiberta aplicó por primera vez a la penitencia la "pax et communio cum Ecclesia" como *res et sacramentum* en su, *Clavis Ecclesiae*, Roma 1922 [= Analecta Sacra Tarraconensia 45 (1972) 253*-341*, ed. J. Perarnau]; cf. F. Millán Romeral, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B. F. M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX,* Roma 1997; cf. K. Rahner, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*: ET II: 141-180, y sobre cada sacramento su clásico, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964.



Este triple nivel puede ofrecer pistas hermenéuticas de comprensión eclesiológica que se pueden articular de esta forma: así, la Iglesia como "signo externo" [*sacramentum tantum*] se visibiliza organizada como una "*sociedad*" [LG 8], como dimensión fenomenológica; la Iglesia como "signo interno" [*res et sacramentum*] se muestra como "comunidad de fe, esperanza y amor" [LG 8], como dimensión meta-empírica y, finalmente, la Iglesia como "realidad última" [*res*], o efecto final, lleva hacia "la unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano" [LG 1], como dimensión ontológica[36]. No se puede negar, pues, que tal articulación de la sacramentalidad aporta una nueva riqueza al análisis propio de la "*complexa realitas*" que es la Iglesia, puesto que la articula no tanto de forma dualista, es decir, entre signo externo y misterio interno, sino en tres momentos: el externo-fenomenológico, el interno meta-empírico y el último ontológico, que posibilitan una comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia en clave de una circularidad –¡no exenta de paradoja, dada su complejidad!– entre la externa visibilidad social, la interna comunidad creyente y la realidad última y espiritual que significan.

A su vez, el Vaticano II hace una referencia explícita a las notas de la Iglesia de esta forma: "esta es la única Iglesia de Cristo que en el Símbolo profesamos como una, santa, católica y apostólica" (LG 8), y precisa que "esta Iglesia, establecida y estructurada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica" (LG 8). Como puede observarse, tanto el lenguaje como la misma intención del texto rechazan toda exclusividad e identidad de la verdadera Iglesia concebidas de modo cerrado, mientras que se abre el espacio para la positividad y el reconocimiento. En efecto, el *subsistit in* –que sustituye el texto primitivo que usaba el *est*– subraya, no tanto la exclusividad –mas propia del *est*– cuanto el carácter abierto y positivo. De esta forma el *subsistit in* tiene la intención y desempeña la función de evitar una identificación incontrolada de la Iglesia de Cristo con la Iglesia Católico-

36. Cf. W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut II,* Essen 1964, 380s., sobre la cuestión epistemológica; T. Citrini, *Questioni di metodo dell'Ecclesiologia postconciliare* en, ATI (ed.), *L'Ecclesiologia contemporanea*, Padova 1994, 15-41, que plantea esta estructura triple para toda la eclesiología; H. Döring sitúa la sacramentalidad como base para una eclesiología fundamental, *Demonstratio catholica* en, H.- Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993, 147-244.

Romana, para mantenerse abierto a la realidad eclesial presente en las otras confesiones cristianas[37].

2. *La Iglesia y el testimonio: "la Iglesia es más creíble si da testimonio con la propia vida" [Sínodo 1985]*

Además, la categoría "sacramento" usada por el Vaticano II recuerda la expresión del Vaticano I: *Ecclesia, signum levatum in nationes* [DH 3013]. De hecho, esta fórmula es citada en, SC 2; LG 50; AG 36; UR 2, y se orienta siempre hacia el signo de la unidad en la caridad. La Iglesia, pues, es signo de la llegada de la salvación entre los hombres en la medida en que refleja en nuestro mundo la unidad y el amor de la vida trinitaria. El Vaticano II, por un proceso de personalización que se extiende a toda la economía de la revelación y de su transmisión, habla de testimonio personal y comunitario allí donde el Vaticano I habla de atributos milagrosos de la Iglesia y reenfoca así toda la eclesiología fundamental, tal como puede verse en un texto paradigmático del Vaticano II donde se recuerda la fórmula clásica "signo levantado entre las naciones", sacada de Is 11, 12, citada por el Vaticano I así: "sepan todos (los hijos de la Iglesia) que su primera y principal obligación en pro de la difusión de la fe es vivir profundamente la vida cristiana. Así, su fervor en el servicio de Dios y su caridad para con los demás aportarán nuevo aliento espiritual a toda la Iglesia, que aparecerá como signo levantado entre las naciones (cf. Is 11, 12), 'luz del mundo' (Mt 5, 14) y 'sal de la tierra' (Mt 5, 13)" [AG 36].



37. El relator al proponer la expresión "subsistit in" explicó que ésta suplía el "est", "para que la expresión concuerde mejor con la afirmación sobre los elementos eclesiales que se están presentes fuera de ella" [textualmente dice así: "loco 'est' dicitur 'subsistit in', un expressio melius concordetn cum affirmartione de elementis ecclesialibus quae *alibi adsunt*"], cf. F. Gil, *Vat. II-Synopis: LG,* Vaticano 1995, 64; cf. la matizada interpretación de F. A. Sullivan, *Notas de la Iglesia:* DTF: 663-666; *La Iglesia en la que creemos,* Bilbao 1995, 33-45. 37. 39, contraria a "imaginar a la Iglesia de Cristo como un tipo de 'idea platónica' que tiene 'su forma concreta' en la Iglesia Católica" y partidario de entender el *subsistit in* así: "es únicamente en la Iglesia Católica donde subsiste la Iglesia de Cristo con la plenitud de medios de salvación"; la reciente Nota de la CDF, *Dominus Iesus (2000),* afirma que "el Concilio había escogido la palabra 'subsistit' precisamente para aclarar que existe una sola 'subsistencia' de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen sólo 'elementa ecclesiae'", cap. IV, nº 56, explicación que cita textualmente la, *Notificación de la CDF a L. Boff* de 1985, [cf. EV 9: 1421-1432. 1426]; D. Valentini comentando la *Dominus Iesus* afirma que "una minoría de teólogos da a la expresión el sentido filosófico técnico de 'subsistencia', mientras que la mayoría traduce por 'está presente', *OR* [ed. esp.] 17. XI. 00, 14s.

Ahora bien, la fuerte crisis de la Apologética después del Vaticano II comportó también la desaparición práctica del tratado de Eclesiología en este marco, puesto que tal disciplina pasó con plenitud a la dogmática. No será sino a partir de los años ochenta cuando aparece o se impulsa de nuevo en la teología fundamental por la necesidad experimentada de afrontar la cuestión de la credibilidad de la Iglesia. En efecto, la necesidad de retomar la perspectiva de la teología fundamental en la eclesiología se ha hecho más urgente en estos últimos años. A pesar de que el Vaticano II analizó con tanto detalle la Iglesia, no se puede negar que la experiencia eclesial continúa siendo una experiencia difícil para el hombre contemporáneo, tal como recordaba K. Rahner poco después del Concilio: "el católico moderno vive la conciencia de la Iglesia del concilio Vaticano I. Y la peculiaridad de éste consiste en que su acento (naturalmente no su contenido exclusivo) se apoya en la Iglesia como motivo, experimentable empíricamente, de credibilidad, y no en la Iglesia como objeto escondido en sí de fe"[38]. Esta cuestión se ha planteado de nuevo si nos atenemos a recientes encuestas donde aproximadamente sólo casi un cuarto de los que se confiesan católicos afirman creer poco o nada en la Iglesia, de tal forma que el famoso dilema: "¡Cristo sí, la Iglesia no!", continúa teniendo vigencia. De ahí se ha subrayado de nuevo la importancia de retomar un tema clave para la credibilidad de la Iglesia: su origen y fundamentación en Jesús[39].

Surge, pues, la necesidad renovada de afrontar la Iglesia también desde la perspectiva de la "credibilidad del testimonio eclesial", puesto que ésta es la gran pregunta práctico-teórica que aparece por doquier. En este sentido aparece la relevancia de la tarea fundacional-hermenéutica de esta Eclesiología Fundamental con la cual se quiere significar especialmente la asunción de los "lugares teológicos" (Escritura, Tradición, Magisterio, *Sensus fidei...*), cuyo marco propio no es puramente metodológico sino más bien enraizado eclesiológica-

38. *Sobre la "piedad eclesial"*: ET V: 378.

39. Cf. G. Marchesi, *Cristo sí, Chiesa no?. Gesù, origine e fondamento della Chiesa* en, *La Civiltà Cattolica* III (1991) 368-381; en España, sólo un tercio de los que se declaran cristianos aceptan la Iglesia Católica, según P. González Blasco/J. González-Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90,* Madrid 1992, 87-89; datos confirmados en la encuesta publicada a finales del 2000 (cf. *El Periódico,* 18. XII. 2000, 23); cf. las reflexiones de J. I. González Faus, *"Creo en la Iglesia"¿Podemos creer en la Iglesia?:* Sal Terrae 87/6 (1998) 465-473. 470: "la fe no es fe en la Iglesia; pero la fe es necesariamente eclesial".

mente de forma clara. Se trata, en efecto, de tener presente el principio de Tradición Eclesial, con el Magisterio en su interior, como vertebrante de toda la teología, cuya fuente real es la Palabra de Dios que alimenta todo el proceso histórico de la Tradición desde sí misma, y por tanto todos sus diversos sujetos son parciales (los testimonios de la tradición misma) y subsidiarios de esta realización histórica del principio católico de Tradición que es "la Escritura en la Iglesia".

Esta perspectiva pone de relieve la importancia de un estudio de "la credibilidad del testimonio eclesial" –perspectiva específica de la teología fundamental–, que parta del testimonio eclesial "fundante", que es la Iglesia Apostólica como norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos y de su transmisión, a partir del principio de Tradición "la Escritura en la Iglesia". Es este estudio, por tanto, cuyos datos esenciales frecuentemente se sitúan como pura introducción a la teología, el que asumirá la Eclesiología Fundamental dándole una articulación en clave de testimonio que hará posible la circularidad propia de la perspectiva actual de la "credibilidad", de acuerdo con la renovación conciliar y teológica del tratado de fe de la cual hemos tratado anteriormente. Ésto conlleva una mutua fecundación entre la dimensión externa del testimonio eclesial –el testimonio apostólico fundante–, la dimensión interiorizada –el testimonio vivido– y la dimensión interior e interiorizadora –el testimonio del Espíritu–. Es por esta razón que la tratamiento de la Iglesia en la teología fundamental actual puede reencontrar su importante función como signo de credibilidad –la gran pregunta y cuestión sobre su sentido y su valor hoy– si se articula, complementando el tratado dogmático, como marco-significativo eclesiológico de toda la teología fundamental. Es este el enfoque que daremos a todo esta parte centrada en la Eclesiología Fundamental[40].

40. Cf. nuestras reflexiones ya en, *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio:* RCatT 9 (1984) 401-461; posteriormente dos significativos especialistas en teología fundamental han situado también el testimonio en clave de credibilidad, así, H. J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums:* ²HFTh 4: 265-299. 288-293, con el mismo texto de 1988; y de forma más genérica con la pregunta por el último sentido y la consideración de la tradición, H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamnetaltheologie,* Regensburg ³2000, 50-72. 196-206. 292-317, con el mismo texto que la primera edición de 1991; cf. la monografía de A. Wolff, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung,* Frankfurt 1996, 183-200.

III. Panorámica sobre la Eclesiología Fundamental Posconciliar a partir de las tres vías de acceso a la Iglesia: la vía de las notas, la vía histórica y la vía empírica

Para facilitar una visión de las perspectivas surgidas a partir del Concilio Vaticano II, presentamos un amplio "status quaestionis" de la eclesiología fundamental en torno a las tres vías clásicas de acceso a la Iglesia, teniendo en cuenta su complementariedad metodológica. Muchos de los puntos aquí presentados sumariamente en esta panorámica encontrarán después un tratamiento específico que le será complementario y que podrá así ser más profundizado. Partimos, pues, de las tres vías clásicas para acceder a la verdadera Iglesia, que las usaremos no ya como "demostrativas" sino como indicativas y mostrativas, teniendo presente su complementariedad y articulación. Así, la *via notarum,* por razón de la metodología histórico-crítica para su estudio, encuentra su método en la *via historica*, y a su vez, percibe su espíritu en la *via empirica*, por razón del contenido propio de las mismas notas. Así, pues, tal interrelación muestra que las tres vías a la vez pueden constituir un buen camino para entrever la panorámica reciente de la eclesiología fundamental de nuevo cuño presentada así[41]:

A/ La *VIA NOTARUM*: poco después del Concilio Vaticano II escribía K. Rahner que "se requieren ulteriores investigaciones para decidir la pregunta: si la Constitución (*Lumen Gentium*), por lo menos implícitamente, ofrece un punto de apoyo para una nueva perspectiva acerca de las *Notae* (o condiciones) *Ecclesiae*"[42]. Como se puede constatar treinta y cinco años después del Concilio, se puede responder de forma positiva a esta pregunta. En este contexto es decisiva la aportación de la gran monografía de Y. M. Congar en 1972 que ve las notas como propiedades esenciales de la Iglesia[43], así como la contribución veinte años después de la más significativa síntesis eclesiológica católica reciente, obra de M. Kehl, donde las notas sirven como punto de referencia y de síntesis, especialmente en clave dog-

41. Retomamos aquí y actualizamos nuestros, *La chiesa come tema teologico fondamentale*: Gesù Rivelatore, 140-163; *Eclesiología Fundamental: "Status Quaestionis":* RET 49 (1989) 361-403.

42. *El pecado en la Iglesia* en, G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 433-448. 437, nº 15.

43. *Propiedades esenciales de la Iglesia:* MyS IV/1: 371-516. 547-609.

mática[44]. Con referencia a la misma expresión "notas" se puede constatar que, aunque continúa siendo la más común, diversos teólogos usan otras expresiones sinónimas como "propiedades" (Y. Congar, J. Auer, F. A. Sullivan, M. Semeraro), "dimensiones" (H. Küng, H. Döring) o "atributos" (W. Löser). El luterano W. Härle diferencia entre las "propiedades" (*notae*), que serían las presentes en las confesiones de fe, y los "signos de reconocimiento" (*notae externae*), usados a partir de la Reforma para discernir la verdadera Iglesia cristiana[45]. Cuatro son las formas principales de uso de la *via notarum* en la eclesiología postconciliar:

1: "vía de la relación": esta forma de la *via notarum* es un desarrollo del método comparativo usado, especialmente a principios del siglo XX, por los apologistas. En efecto, a la reflexión propia de la vía de las notas puede conllevar una forma de relación absoluta, cuando se afirma sin restricción la pertenencia de las notas de la Iglesia Romana; o una forma de relación comparativa, cuando se reconoce su presencia en esta Iglesia, de una manera superior o más perfecta que en las confesiones no romanas. Es esta última forma la usada de manera general por los estudios posconciliares. En efecto, la argumentación de relación es aplicada cuando los autores reconocen los elementos de Iglesia presentes en las otras Iglesias cristianas. En esta línea se sitúa también la distinción entre notas "positivas" –características exclusivas de la verdadera Iglesia–, y "negativas" –necesarias para la verdadera Iglesia, pero presentes de alguna forma en las otras Iglesias cristianas–. G. Thils ha profundizado en este uso "comparativo", especialmente para el diálogo ecuménico, y ha puesto de relieve que ya en estudios anteriores al Vaticano II –que él ejemplifica con la nota de santidad– "la argumentación comparativa suponía, al menos con frecuencia, la conciencia de que 'elementos de Iglesia' eran poseídos por otros cristianos"[46].

En esta línea se sitúa el gran maestro de la eclesiología católica actual, Y. M. Congar, en sus innumerables estudios, aunque de forma particu-

44. *La Iglesia. Eclesiología católica,* Salamanca 1996, donde trata las notas en dos momentos: como enfoque teológico inicial, 111-118, y como actualización sistemática conclusiva, 359-426; para W. Löser hoy las notas "se reconsideran en el plano dogmático y espiritual", *Atributos de la Iglesia:* DTD: 78.

45. Cf. *Kirche VII:* TRE 18 (1989) 277-317. 289-293, donde los analiza dialécticamente.

46. *La Iglesia y la Iglesias,* Madrid 1968, 127; *Les Notes de l'Église,* 88-96; *Notes de l'Église:* Catholicisme IX (1982) 1386-1389. 1387s.

lar en su larga monografía sobre las notas o propiedades esenciales de la Iglesia, donde escribe resumiendo su postura: "ya no se puede, como se ha creído poder hacer anteriormente, rehusar a las grandes comuniones separadas de la Iglesia romana todo valor de catolicidad. Hay, pues, que proceder a una evaluación relativa. Como para las otras notas... se observa que los esfuerzos hechos por las demás comuniones para presentarse realmente como "católicas" dan testimonio de la noción y realidad romanas de la catolicidad... Muchos de los elementos de estas distintas nociones son válidos... No hay crítica eficaz si no se asume la parte de verdad de las posiciones que se critican; la apologética debe también ser 'católica'. En el fondo, la verdadera apologética es el ecumenismo"[47].

También se sitúan en esta perspectiva los estudios eclesiológico-ecuménicos de H. Fries, especialmente a partir de sus reflexiones sobre el Vaticano II, el cual escribe al comentar la LG 15: "en esta nueva forma de ver al fiel no católico y su vinculación con la Iglesia Católica –a pesar de todas las diferencias y separaciones que todavía existen–, estamos muy cerca de un aprecio positivo de esas comunidades... En el decreto sobre el ecumenismo... se declara que la Iglesia es edificada por los dones de Cristo que se encuentran en plenitud en la Iglesia Católica, pero que en diversa medida están también presentes en las otras comunidades cristianas"[48]. De forma similar, J. M. R. Tillard en su propuesta de eclesiología de comunión ha dedicado un capítulo preciso y ampliamente informado sobre las Iglesias fuera de la comunión con Roma. Al comentar LG 8. 15, y UR 3, subraya que están en una cierta comunión, aunque imperfecta, con la Iglesia católica[49].

Por su lado H. Döring ha subrayado en diversos estudios propios de eclesiología fundamental que las notas, más que propiedades son "Relationsbegriffe" ('conceptos relativos') que ponen de relieve la cualidad determinante de la Iglesia en referencia a cuatro aspectos fundamentales: la relación con Dios en Cristo, la relación con el mundo, la relación con otras Iglesias y la relación con la historia. Estos aspectos que identifican las notas deben ser discernidos a través de principios heurísticos[50].

47. *Propiedades esenciales de la Iglesia,* 516.

48. *Teología Fundamental,* Barcelona 1987, 653, y con, K. Rahner, *Unión de la Iglesia. Una posibilidad real,* Barcelona 1986.

49. Cf. *Iglesia de Iglesias,* Salamanca 1991, 328-340.

50. *Grundriss der Ekklesiologie,* Darmstadt 1986, 167-184; *Demonstratio catholica* en, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie,* 147-244; *Notae Ecclesiae:* 'LThK 7 (1998) 918-921.

2: "vía de la finalidad": esta forma, que tiene fuertes contactos con la anterior, está muy presente en el diálogo ecuménico y en los teólogos no católicos y pone de relieve que el análisis de las notas de la Iglesia debe partir más de su finalidad que de su realidad presente que "es un escándalo para el mundo", según el mismo Vaticano II (UR 1). Notemos en este sentido particularmente la propuesta de H. Küng que más que hablar de notas prefiere tratar de las dimensiones de la Iglesia ya que "lo que importa es la realización viva en la vida de la Iglesia... Cualquier Iglesia tiene harto que hacer en la realización via de sus propias notas... Y si cada Iglesia, al realizar sus propias notas, se esfuerza por ponerse objetivamente de acuerdo con el mismo mensaje del Nuevo Testamento, cada vez se dará menos el caso de que una excluya a las otras como Iglesia falsa"[51].

Esta orientación de la *via notarum* es la que se puede constatar en los estudios de autores no católicos entre los que deben subrayarse tres monografías. G. C. Berkouwer en su estudio dogmático, pone de relieve cómo para la Reforma la Iglesia no es "auto pistos" [= creíble por sí misma] y que, por tanto, debe diferenciarse claramente la Iglesia ideal de la Iglesia empírica. Por esta razón subraya el riesgo de quedarse en una plácida contemplación de las notas de la Iglesia y no comprometerse en su realización y finalidad ya que, como recuerda K. Barth, el ser de la Iglesia para el mundo es la verdadera *nota ecclesiae*[52]. J. Dantine, comparando las notas de los reformadores (Lutero, Calvino y Melanchton) y el momento eclesial actual, niega la validez constante de las notas y va hacia la búsqueda de nuevas, tales como la misión, como principio estructurador; la vida comunitaria, al estilo de la Iglesia primitiva; el Kerygma, la Diakonía y la Koinonía como las tres funciones básicas eclesiales; y, finalmente, las relecturas de las notas en clave de la teología de la esperanza[53]. P. Steinacker, después de un estudio neotestamentario y de la tradición evangélica y protestante, analiza cada nota en contraste con tres autores: H. Küng, J. Moltmann y W. Pannenberg, apuntando una perspectiva claramente escatológica y fideista, bien significada por la respuesta a su pregunta final: ¿Por qué debemos creer en la Iglesia con sus cuatro notas?. Después de todo permanece solo la frase: "Credo ecclesiam - quia credimus!"[54].

51. *La Iglesia,* Barcelona 1968, 322.
52. Cf. *The Church,* Michigan 1976, 9. 11. 18. 23.
53. Cf. *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Warheit,* Göttingen 1980.
54. *Die Kennzeichen der Kirche,* Berlin 1982, 312.

En campo católico una serie de estudios acentúan la importancia de una reflexión sobre las notas en función de su finalidad: la verificación de la Iglesia Católica como signo del Reino de Dios. Así, H. J. Pottmeyer en su estudio dedicado explícitamente a las notas concluye afirmando que éstas deben manifestar la Iglesia católica como signo del reino de Dios, pero vistas como don y tarea a la vez[55]. De forma parecida, M. M. Garijo-Guembe en su eclesiología subraya que el carácter escatológico de las notas[56]. Por su lado G. H. Tavard observa que las cuatro notas indican cuatro aspectos de la comunión de los fieles con Cristo y de unos con los otros y, por eso, propone la "conciliaridad" de la comunidad cristiana como puerta abierta a las otras comunidades cristianas para complementarse en la realización plena de la notas[57]. La monografía específica de F. A. Sullivan concluye así: "podemos resumir lo que hemos estado diciendo sobre las propiedades de la Iglesia como 'indefectiblemente dadas' pero 'imperfectamente realizadas' diciendo que son propiedades del pueblo peregrino de Dios... cada una de las propiedades de la Iglesia es un don definitivamente dado, pero también una tarea a realizar"[58].

3: "vía de la paradoja": junto con las formas anteriores de la *via notarum* encontramos diversos autores que indican que el mejor camino para plantearse las notas de la Iglesia hoy es subrayar su carácter de paradoja. Así el teólogo protestante J. Moltmann se sitúa en esta línea al "traducir" las cuatro notas de esta manera: "Unidad en la libertad; Catolicidad y toma de partido; Santidad en la pobreza y Apostolicidad en el sufrimiento". Y comenta así: "de este modo, los signos distintivos de la Iglesia se convierten en signos "confesionales" en los conflictos que hoy separan y dividen la humanidad. Por eso hemos de dar.... una eclesiología que tenga conciencia de los conflictos y esté en consonancia con la nueva situación del mundo"[59]. En línea similar se sitúa el planteamiento de las notas en la teología de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff, J. L. Segundo, R. Muñoz, S. Galilea, I. Ellacuria, J. Sobrino, C. Mesters...) sintetizadas así por un estudio específico de A. Quiroz:

55. Cf. *Die katholische Kirche als Zeichen des Reiches Gottes –Gabe und Aufgabe–:* ²HFTh 3: 178-184.
56. Cf. *La comunión de los santos,* Barcelona 1991, 145-167.
57. *The Church, Community of Salvation. An Ecumenical Ecclesiology,* Collegeville 1992, 99-114.
58. *La Iglesia en la que creemos,* 254s.
59. *La Iglesia fuerza del Espíritu,* Salamanca 1978, 393-419. 398.

"Real unidad en el conflicto; Catolicidad en la opción por los pobres; Santidad en permanente conversión y Apostolicidad en fidelidad histórica a la misión"[60]. C. Duquoc, en su ensayo de eclesiología ecuménica, ha subrayado que las notas son como un ideal crítico y regulador del carácter provisional de las Iglesias terrestres en relación con su realidad mística[61].

El carácter de paradoja ha sido puesto de relieve además, por dos teólogos fundamentales de renombre, tales como A. Dulles y R. Latourelle. El primero escribe: "una teología fundamental realista reconocerá la paradoja de una identidad en la diferencia, en donde la identidad y la oposición se condicionan recíprocamente. La Iglesia no sería el sacramento de Cristo mas que por la respuesta humana del creyente que es miembro suyo; pues bien, precisamente esta respuesta no es nunca lo que debería ser y en esa medida queda ofuscado el mismo sacramento. La identidad en la diferencia es, al mismo tiempo, fuente de pena y de consuelo. De pena, porque nos impide cruzarnos de brazos... De consuelo, porque nos permite tener confianza..."[62]. En un libro posterior sobre la catolicidad, A. Dulles acentúa su carácter de paradoja y concluye: "the catholicity will remain a challenge and a task. Sustained by great resources, it is confronted by heavy opposition"[63].

R. Latourelle ha sido sin duda el autor que ha puesto más relieve la importancia de un estudio de las paradojas de la Iglesia. Es a partir de ellas como ve el camino hacia la percepción del misterio que encierran. He aquí su planteamiento clave: "¿en qué puede ser la Iglesia, para el hombre contemporáneo, un signo que le induzca a pensar que ella es el lugar de la salvación?... El signo empieza a aparecer cuando se comprueba que la Iglesia, a pesar de poseer unos rasgos comunes con cualquier sociedad... se distingue de las demás sociedades por ciertas extrañas circunstancias que constituyen una paradoja... El conjunto de paradojas y de tensiones hace de la Iglesia un signo enigmático, cuya clave es preciso descubrir... (En efecto, la Iglesia) aparece más bien como un enigma que descifrar, mejor dicho, como un misterio que

60. *Eclesiología en la teología de la liberación,* Salamanca 1983, 243-310, y síntesis posterior con el mismo título en, I. Ellacuría/J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis 1,* Madrid 1990, 253-272.

61. Cf. *Iglesias provisionales: ensayo de eclesiología ecuménica,* Madrid 1987, 102-137; en esta línea se sitúa su más reciente, *"Je crois en l'Église". Précarité institutionnelle et Règne de Dieu,* Paris 1999.

62. *La Iglesia, sacramento y fundamento de la fe*: *TF. Perspectivas,* 384-387. 387.

63. *The Catholicity of the Church,* Oxford 1985, 180.

penetrar. Su presencia paradójica la acerca a otra paradoja con la que está complicada, esto es, Cristo. Los mismos que Cristo se presenta como una teofanía, también la Iglesia aparece como una cristofanía... La paradoja es la envoltura del misterio"[64].

4: "vía de la unidad futura": dentro del ámbito de las reflexiones sobre la unidad futura de las Iglesias sobresale el esfuerzo teológico-ecuménico realizado durante estos últimos años. De forma relevante merece atención el documento de la Comisión mixta Católico Romana-Evangélico Luterana titulado "Ante la Unidad: Modelos, Formas y Etapas de la Comunión Eclesial Luterano-Católica" de 1984, presentado, con razón, como "un documento audaz"[65]. En él se tipifican, en primer lugar, diversos modelos de unificación parcial, tales como la unidad "espiritual", "la comunión de diálogo", "la comunión de acción" y la "intercomunión"(ns. 9-12).

El documento, después, examina con más detalle los modelos de unificación más amplia que son: "Unión o unidad orgánica", que significa "sacrificio y renuncia a la propia identidad y camino hacia una nueva vida, que se desarrolla frecuentemente en el modelo siguiente" (ns. 16-17). De ahí pues, el modelo de "asociación corporativa", que se realiza a "base de coincidencias esenciales en cuestiones de fe y de una constitución común episcopal como en la Iglesia primitiva" y es una "asociación en la diversidad: las Iglesias permanecen y, sin embargo, forman una Iglesia"(ns. 19-22). Este modelo es la meta del diálogo anglicano-católico, según la relación final ARCIC I de 1981[66], ya anunciada por Pablo VI en 1977 al hablar de "Iglesia Anglicana unida, pero no absorbida"[67].

Sigue el modelo de la "comunión eclesial por concordia", a partir de la "comunión en la palabra, en los sacramentos y comunión en el ministerio eclesial". No se trata de una "nueva confesión sino de una comunión de Iglesias con diferentes confesiones, realizada de forma dinámica y dispuesta a mantener diálogos doctrinales de forma continua" (ns. 23-26). Sigue el modelo de "comunión conciliar", afirmado

64. *Cristo y la Iglesia, signos de salvación,* 157s. 310. 314; *Iglesia. Motivo de credibilidad:* DTF: 640-661. 659s.

65. Así, A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum 2,* Salamanca 1993, XXXII; cf. J. Wicks, *La cuestión eclesiológica en el diálogo católico-luterano*: Vaticano II. Balance, 663-689.

66. *Enchiridion Oecumenicum 1,* Salamanca 1986, n° 166 (p. 72).

67. Alocución al Arzobispo de Canterbury en, AAS 69 (1977) 284.

en la Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico en Nairobi (1975). El vínculo estructural necesario para la "comunión conciliar" queda garantizado por todos mediante 'reuniones conciliares', es decir, mediante "asambleas representativas". Católicos y Ortodoxos subrayan que la "comunión conciliar" incluye necesariamente el ministerio fundamentado en la sucesión apostólica. En este modelo "cada confesión puede conservar una vida enteramente identificable" (ns. 27-31). El último modelo es el de la "unidad en reconciliada diversidad" que no es una "simple coexistencia". Se trata de una verdadera comunión a la que pertenecen como elementos constitutivos la aceptación del bautismo, la creación de una comunión eucarística, el reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiásticos y una comprometida unión como testimonio y servicio". Se trata de un modelo muy cercano al anterior, pero que quiere subrayar "las diversidades confesionales como legítimas y, por tanto, que deben ser conservadas"(ns. 31-34). En la segunda parte del documento se describen las formas y etapas concretas de la comunión eclesial católico-luterana (ns. 46-149), con especial atención a la unificación del ejercicio de la *episkopé* común, donde se tiene muy en cuenta la teología católica del Episcopado, tan valorada por el Vaticano II y punto decisivo de los diálogos ecuménicos actuales.

En el ámbito de los eclesiólogos católicos es cada vez más habitual hablar de modelos de unidad, así los católicos, J. Hoffmann[68], H. Döring[69], S. Wiedenhofer[70], G. H. Tavard[71], G. Ceretti[72], H. Wagner y L. Ullrich[73], y la anglicana G. R. Evans[74]. Pero ha sido particularmente relevante las tesis programáticas de K. Rahner y H. Fries[75], retomadas después por este último y O. H. Pesch[76], que sugieren poner en cierto paréntesis las explicaciones de la tradición de fe en los cuatrocientos

68. En, AAVV., *Iniciación a la práctica de la teología III,* Madrid 1985, 338-341.
69. *Grundriss der Ekklesiologie,* Darmstadt 1986, 216-223; *Ökumene-Realität und Hofnung:* ²HFTh 3: 185-198.
70. *Eclesiología* en, T. Schneider (ed.), *Manual de Teología Dogmática,* Barcelona 1996, 730-751. 732-735.
71. *The Church, Community of Salvation. An Ecumenical Ecclesiology,* Collegeville 1992, 195-202.
72. *Per un'Ecclesiologia Ecumenica,* Bologna 1997.
73. H. Wagner, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des "differenzierten Konsenses",* y L. Ullrich, *Differenzierter Konsens und Komplementarität* en, H. Wagner (ed.), *Einheit-aber wie?,* Freiburg 2000, 11-35 y 102-135.
74. *The Church and the Churches,* Cambridge 1994.
75. *La unión de las Iglesias. Una posibilidad real,* Barcelona 1987, con un apéndice de H. Fries, *Asentimiento y crítica.*
76. Cf. *Streiten für eine Kirche,* München 1987.

años de separación. Estas propuestas han suscitado amplia polémica tanto en el campo luterano, por parte de E. Herms[77], en clave más bien negativa, y A. Bimerlé y H. Meyer[78], en clave más bien positiva, como en ámbito católico, especialmente J. Ratzinger que recuerda que "lo que importa es estar siempre volviendo a acoger al otro en medio del respeto hacia su alteridad. Podemos estar unidos también en nuestra condición de divididos"[79]. El mismo Y. Congar al tratar la propuesta de H. Fries y O. H. Pesch observaba la necesidad de no banalizar ciertas verdades[80].

B/ La *VIA HISTORICA:* se pueden tipificar cuatro formas de su aplicación, aunque sin que aparezca esta cualificación precisa.

1: "vía historiográfica": de hecho la forma concreta como se realizó la historia de la Iglesia fue frecuentemente de tipo teológico-apologético, especialmente para afrontar la problemática surgida con la Reforma. La crisis de tal enfoque se fraguó en la Ilustración y a partir de entonces han surgido diversos modelos de entender la historia de la Iglesia que, después del Vaticano II, se han plasmado en diversos manuales católicos de Historia de la Iglesia. El modelo dominante en el momento actual es el propuesto por autores como H. Jedin y la obra conjunta de L. J. Rogier/R. Aubert/M. D. Knowles, que estiman que la historia de la Iglesia debe ser tratada conforme a sus métodos científicos generales, aunque admiten que el historiador no puede captar el sentido total de esta historia si no la entienden desde un concepto teológico de Iglesia. Es de esta forma que puede replantearse el tema de la historia de la Iglesia como "locus theologicus" –máxima expresión de la que hemos calificado "vía historiográfica" para el discernimiento de la verdadera Iglesia, en la línea de Y. Congar y de A. Antón, el cual escribe: "la fe en la doctrina apostólica es, a un mismo tiempo, el principio de identidad en la Iglesia de todos los tiempos e, igualmente, el

77. *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen,* Göttigen 1984.
78. Cf. A. Birmelé/H. Meyer (eds.), *Grundkonsens-Grunddifferenz,* Frankfurt/Padeborn 1992; H. Meyer, *Ecumenical Consensus:* Gr 77 (1996) 213-224; *Die Prägung einer Formel* en, H. Wagner (ed.), *Einheit-aber wie?,* Freiburg 2000, 36-58 (bibliografía actualizada).
79. *Iglesia, ecumenismo y política,* Madrid 1987, 518.
80. Cf. *Bulletin d'Ecclésiologie*: RSPT 72 (1988) 109-119. 115; cf. la síntesis de A. Maffeis, *La discusión teológica actual sobre la unidad de la Iglesia:* Concilium n° 271 (1997) 41-52,

principio de desarrollo vital a lo largo de su peregrinar terrestre"[81]. Ahora bien, no se trata de una comprensión "sacralizada" de la historia de la Iglesia sino de "describir el lugar donde acontece esa historia de la fe de una forma especial según la creencia cristiana: la historia "profana" de la Iglesia"[82]. W. Kasper ya observa que "la historia de la Iglesia es la historia de su ser, y el objeto de la historia de la Iglesia es la historicidad del ser de la Iglesia misma"[83].

2: "vía de la fundación": sobre la cuestión de la fundación de la Iglesia por parte de Cristo como clásico camino de discernimiento de la vía histórica, tema que afrontaremos después ampliamente, se constata en los estudios exegéticos y eclesiológicos una transformación significativa. De hecho, a partir de la Instrucción de la PCB sobre la verdad histórica de los evangelios [21. IV. 1964: DH 4402-4407], recogida substancialmente por la DV 19, ha desaparecido en el campo católico la unanimidad con que los teólogos habían defendido hasta entonces esta cuestión. Buen ejemplo de ello es el manual católico, relativamente clásico, de A. Kolping que observa que la pregunta sobre si Jesús quiso fundar la Iglesia como institución debe responderse negativamente[84]. Por otro lado, en el campo protestante se constata un fuerte escepticismo sobre este punto, tal como resume la monografía de G. Heinz[85]. Finalmente, aparece una tercera postura que, prolongando la primera, intenta mostrar que sólo una concepción procesual de la fundación de la Iglesia responde fielmente a los textos neotestamentarios y a la evolución de la Iglesia primitiva. De hecho en esta línea se sitúa la LG 2-5, que habla de una "fundación" a lo largo de "toda" la actividad del Jesús tanto terreno como glorificado y no solo de actos "puntuales"[86].

81. A. Antón, *El Misterio de la Iglesia,* 77; Y. Congar, *La historia de la Iglesia, 'lugar teológico':* Concilium nº 57 (1970) 86-97.
82. O. Köhler, *La Iglesia como historia:* MyS IV/2: 509-571. 569; G. Alberigo, *¿Nuevas fronteras en la Historia de la Iglesia?:* Concilium nº 57 (1970) 66-85.
83. *La historia de la Iglesia como teología* en, *Teología e historia,* Barcelona 1989, 135-157. 152; cf. la atenta reflexión de, L. Scheffczyk, *La Eclesiología y la Historia de la Iglesia* en, J.-I. Saranyana ... (eds.), *Qué es la historia de la Iglesia,* Pamplona 1996, 41-57, y la síntesis con bibliografía en, Kl. Ganzer, *Kirchengeschichte. I-III:* ³LThK 6 (1997) 1-3.
84. *Fundamentaltheologie III/1,* Münster 1981, 367, que sigue los estudios de R. Schnackenburg, *La Iglesia en el Nuevo Testamento,* Madrid 1965, y *Reino y Reinado de Dios,* Madrid 1967, así como de A. Vögtle, cf. la nota siguiente.
85. *Das problem der Kirchenstehung in der deutschen protestatischen Theologie des 20. Jahrhunderts,* Mainz 1974, 425, con "excursus" sobre A. Vögtle con bibliografía, 264-276.
86. Así, A. Descamps, *Jésus et l'Église,* Louvain 1987, 352-372; J. Hoffmann, *Iniciación a la práctica de la teología III,* 85-137; J. Auer, *La Iglesia,* Barcelona 1986, 141-157; H. Fries, *Teología Fundamental,* Barcelona 1987, 471-499.

Es esta la línea asumida por la CTI en los documentos sobre Eclesiología de 1985 y sobre la conciencia de Jesús de 1986 así: "Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia" [nº 3]. Será al comentar esta proposición cuando se usará la novedosa fórmula de "eclesiología implícita"[87] que analizaremos más adelante junto con la perspectiva más actual sobre "la restauración del único pueblo de Dios" como objetivo de Jesús y del "movimiento" que él generó (G. Lohfink, G. Theissen, R. Aguirre... y "Third Quest": E. P. Sanders, C. A. Evans, J. P. Meier....).

3: "vía de la Iglesia primitiva": esta cuestión que, tal como la anterior posteriormente también desarrollamos, tiene presente que los diversos estudios actuales en el camino de la vía histórica, optan por una referencia decisiva a la Iglesia primitiva o apostólica, entendida como "ese fragmento de historia, como dimensión irrepetible y normativa para todos los tiempos posteriores de la Iglesia y de su doctrina" (K. Rahner)[88]. Sobre las características de esta Iglesia primitiva como Iglesia "fundante", anotemos, especialmente, los importantes trabajos de R. E. Brown que representan aproximaciones diferentes a la existencia de la Iglesia durante el período del Nuevo Testamento[89]. Para realizar esto, estudia los diversos énfasis –no los diferentes modelos de Iglesias, ¡como él mismo observa!– de las distintas comunidades neotestamentarias y concluye que tomados colectivamente estos énfasis constituyen una importante lección sobre el primitivo idealismo en relación a la vida de la comunidad cristiana. Atentos a las afirmaciones dogmáticas de los concilios y a la investigación bíblica contemporánea se muestra, tanto la continuidad, como el desarrollo presente en los inicios de la Iglesia, que manifiesta así su característica "fundante".

87. CTI, *Documentos 1969-1996,* Madrid 1998, 386s.; la expresión "eclesiología implícita" ha sido consagrada por W. Trilling, *"Implizite Ekklesiologie": Die Botschaft Jesu,* Freiburg 1978, 57-72, y es usada por H. Frankemölle, J. M. Garijo Guembe, T. Schneider, R. Aguirre, S. Pié-Ninot... y en el campo protestante por J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament,* Göttingen 1993, 19. 291. 313.
88. DT: 330.
89. *La comunidad del discípulo amado,* Salamanca 1983; *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron,* Bilbao 31998; *Early Church:* NJBC § 80: 1-33, y con J. P. Meier, *Antioch and Rom,* New York 1979.



En esta línea aparecen los estudios "sociológicos" por parte de W. A. Meeks sobre el mundo social de Pablo[90], así como una importante monografía de M. Y. MacDonald sobre la institucionalización de las Iglesias paulinas[91]. Dentro de esta perspectiva se sitúa la colección "Iglesias del Nuevo Testamento de Deusto dirigidas por R. Aguirre[92] y la colección de la Pontificia Universidad de Salamanca "Plenitudo temporis", especialmente con los estudios de R. Trevijano sobre los orígenes del cristianismo[93].

En este contexto se puede situar la ya vieja polémica sobre el llamado "Frühkatholizismus" –'catolicismo temprano, primitivo o protocatolicismo'–, como concepto que describe la nueva época que enlaza el cristianismo primero con la Iglesia católica de los siglos siguientes. Esta polémica ha perdido fuerza por partir de una concepción del desarrollo de la primitiva Iglesia como "decadente", ya que, como anota agudamente N. Brox "cada religión necesita de una tradición y de una institución para poder transmitirse", ya que "fue la misma Iglesia antigua la que atribuyó lo sucedido a una institución por parte de Jesús y de los apóstoles; pero lo hizo... bajo la influencia de unas ideas rectoras, según las cuales fueron los apóstoles los que "dejaron" la Iglesia en la forma que después de conoció"[94].

4: "vía del primado": esta forma clásica y frecuentemente exclusiva de la *via historica* encontró nueva resonancia poco después del Vaticano II con motivo de la polémica suscitada por H. Küng sobre la infalibilidad[95]. Posteriormente han aparecido estudios sobre el ministerio petrino, especialmente en el diálogo ecuménico actual. Así merece atención especial el trabajo de colaboración entre protestantes y católicos de U.S.A. que, después de constatar que tal ministerio no es

90. *Los primeros cristianos urbanos,* Salamanca 1988.

91. *Las comunidades paulinas,* Salamanca 1994 (original: *The Pauline Churches*).

92. R. Aguirre, *La Iglesia de Jerusalén,* Bilbao 1989, 11. 40 [=*La mesa compartida,* Santander 1994, 201-242. 219]; *La Iglesia de Antioquía de Siria,* Bilbao 1988; *La Iglesia de los Hechos*, Madrid 1989; J. de Goitia, *La Iglesia de Roma,* Bilbao 1988; J. O. Tuñí, *Las comunidades joánicas,* Bilbao 1988; J. A. Ubieta, *La Iglesia de Tesalónica,* Bilbao 1988.

93. *Orígenes del cristianismo,* Salamanca 21996; también, J. J. Fernández, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría,* Salamanca 1994.

94. *Historia de la Iglesia primitiva,* Barcelona 1986, 120, cf. nuestro, *Iglesia primitiva:* DTFesp: 680-686, con el desarrollo que presentamos en este mismo capítulo al tratar de la Iglesia radicada en Jesús.

95. *¿Infalible?,* Buenos Aires 1971; *Respuestas a propósito del debate sobre "Infalible. Una pregunta",* Estella 1971, y su prólogo a A. B. Hasler, *Cómo llegó el Papa a ser infalible,* Barcelona 1980, 13-34.

contrario al Nuevo Testamento, concluye así: "hemos descubierto la importancia de la trayectoria recorrida por la imagen de Pedro, se nos ha hecho evidente que una investigación de su devenir histórico no resuelve necesariamente el problema acerca de la importancia de Pedro en la Iglesia subsiguiente"[96]. En esta línea aparece la posterior obra de colaboración española dirigida por R. Aguirre que subraya cómo "la tradición petrina acabó siendo la hegemónica en la gran Iglesia... y se caracteriza por ser una tradición de mediación y de síntesis"[97]. Por otro lado, además de los diversos comentarios bíblicos que afrontan esta cuestión, la monografía católica más importante es la del exegeta R. Pesch que apunta una serie de elementos neotestamentarios para una fundamentación teológica del primado de los obispos de Roma y concluye que se trata de *factum theologicum* configurador de la identidad de la Iglesia[98]. Conclusión reafirmada en su más reciente ponencia en el simposio teológico organizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe donde concluye que la imagen de Pedro en el Nuevo Testamento concentra tipológicamente la figura del primer apóstol y de portador de un ministerio sacramental, por lo que en su imagen eclesiológica se incluye un ministerio petrino permanente[99].

A nivel más teológico resalta el estudio sobre el papado de J. M. R. Tillard que pretende "hacer una relectura, a la luz de la gran Tradición, de las afirmaciones de los dos Concilios del Vaticano acerca de la función del obispo de Roma. A lo largo de nuestro paciente estudio se nos ha ido mostrando que dicha función, entendida en su especificidad, podría hacer suyo, a muchos niveles, el deseo de aquellos cristianos separados de Roma que, sin embargo, anhelan restablecer la comunión... ¿No se habrá convertido el obispo de Roma en 'algo más que un papa'?... Al término de este trabajo, expresemos sin rodeos nuestro convencimiento: El 'primado' pertenece al misterio de la Iglesia peregrina en la tierra"[100]. Digno de mención especial es el estudio histórico de K. Schatz que en su edición española la presenta como una contribución a la demanda de la Encíclica *Ut unum sint* (1995) de reflexionar acerca de la forma concreta de presentar el Primado de

96. R. E. Brown/K. P. Donfried/J. Reumann (eds.), *Pedro en el Nuevo Testamento,* Santander 1976, 156.

97. R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva,* Estella 1991, 12s.

98. R. Pesch, *Simon-Petrus,* Stuttgart 1980.

99. *Was an Petrus sichbar war, ist in den Primat eingegangen* en, CDF (ed.), *Il primato del succesore di Pietro,* Vaticano 1998, 22-111.

100. *El Obispo de Roma,* 241, y el posterior, *Iglesia de Iglesias,* 277-328.

Roma y que quiere responder a esta pregunta: "¿cómo ese primado, gestado históricamente, puede ser dogmáticamente irrenuciable, esto es, 'instituido por Jesucristo'?"[101].

Entre las reflexiones más recientes sobre la demanda de la *Ut unum sint,* ns. 95-96, en el sentido de encontrar una nueva forma de ejercicio del primado se pueden tipificar como tres grandes orientaciones así: 1/ una primera perspectiva primariamente afectiva y espiritual de la comprensión del ministerio petrino de la comunión, donde se situaría, por ejemplo, el Simposio teológico organizado por la CDF en Roma el 1996[102]; 2/ una segunda perspectiva de talante "reformista" que sin modificar el Vaticano I quiere hacer evolucionar las cosas en el interior de la Iglesia católica, promoviendo sobre todo la sinodalidad, donde se situaría, por ejemplo, el Coloquio de la Universidad Católica de Milán de 1998[103]; 3/ la tercera perspectiva tendería a ir más allá del "reformismo" para ligar más fuertemente el ejercicio de la función papal con una sinodalidad generalizada y encontraría en el Documento de la Comisión Mixta Católica-ortodoxa francesa de 1991 una expresión privilegiada, así como en el más reciente Coloquio del 'Centro por Unione' de Roma de 1997 y en el Coloquio de la Asociación belga de teología católica de 1998[104].

5: ¿"vía de la romanidad"?: en la Apologética clásica la romanidad fue comprendida a veces como una nota más de la verdadera Iglesia, aunque también fue rechazada por no ser admitida por los no

101. *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días,* Santander 1996, 14.

102. Cf. CDF (ed.), *Il primato del succesore di Pietro,* Vaticano 1998, 493-503, donde se incluye unas reflexiones propias de la CDF significativas en este sentido; los ponentes eran: R. Pesch, R. Minnerath, G. Colombo, S. O. Horn, W. Henn, M. J. Buckley, R. Schiefer, W. Brandmüller, A. Antón y W. Pannenberg.

103. Cf. A. Acerbi (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica,* Milano 1999, con G. Wenz, B. Pseftongas, V. Peri, Kl. Schatz, T. Prügl, M. Lienhard, H. J. Pottmeyer, A. Zambarbieri, H. Légrand, A. Maffeis, G. Canobbio y A. Acerbi, donde sobresalen las propuestas "reformistas" de los dos últimos.

104. Cf. Comité Mixte Catholique-Ortodoxe en France, *La primauté romaine dans la communion des Églises,* Paris 1991, con B. Dupuy, O. Clément, H. Legrand, B. Bobrinskoy, É. Melia y C. Argenti, presentado por el Metropolita Jérémie y Mgr. A. Quélen; y Centro pro Unione, *Colloque de 1998,* Roma 2000, con una significativa relación final de J.-M. R. Tillard sobre "Le kairos ecuménique et la primauté romaine", cf. *Documentation catholique,* 15. 3. 1998, 283-288; P. Tihon (ed.), *Changer la papauté?* Paris 2000, con P. Tihon, J.-M. Van Cangh, J. Famerée, A. Borras, M. Cheza, I. Berten y A. Prignon; en el artículo de J. Famerée, *La fonction du pape. Élements d'une problématique,* 63-84, se puede encontrar el análisis de esta triple perspectiva con desarrollo específico de la última que es la preferida.

católicos[105]. De hecho, la sede de Roma es decisiva para comprender la Iglesia, aunque los estudios sobre la *Pastor Aeternus* de U. Betti han clarificado que a partir de los textos del Concilio Vaticano I no se puede deducir nada a favor de una sentencia u otra acerca del derecho con el cual el primado está unido a la sede romana. En este sentido, pues, se puede afirmar que la doctrina y las definiciones conciliares sobre la perpetuidad del primado de Pedro en los Romanos Pontífices invitan a atribuir también a cada uno de ellos el poder de disponer la propia sede episcopal en otro lugar diverso de Roma, dejando la cuestión abierta[106]. Por otro lado, Y. Congar, aún manteniendo la común hermenéutica conciliar como cuestión abierta, ha subrayado que la romanidad además de ser una descripción o indicación histórica, es una "dimensión constitutiva" puesto que la Iglesia católica es romana en el sentido y en la medida que comporta, como pieza esencial, el obispo de Roma, sucesor de Pedro con sus prerrogativas y cuya sede está ligada a la ciudad de Roma con una clara vocación de "catolicidad"[107]. En este sentido es significativo que en la Encíclica *Ut Unum sint* se recupera el clásico título del Papa como "obispo de Roma" [ns. 4; 24; 94; 95], casi ausente en el Vaticano II donde se prefiere la expresión Romano Pontífice y sólo una vez se usa la de "Obispo romano" [LG 22][108].

C/ LA VIA EMPIRICA: aunque la expresión vía empírica no aparezca en los tratados eclesiológicos, es evidente que continúa siendo verdad la aseveración de K. Rahner sobre la percepción que normalmente se tiene de la Iglesia: "el católico moderno vive la conciencia de la Iglesia del I Concilio Vaticano. Y la peculiaridad de éste consiste en que su acento (naturalmente no su contenido exclusivo) se apoya en la Iglesia como motivo, experimentable empíricamente, de credibilidad,

105. Cf. G. Thils *Les Notes de l'Église dans l'apologétique,* 163s. 271, n° 3. 280. 282.; J. Salaverri, *Theologia fundamentalis,* Madrid 31955, § 498s. ("Nota romanitas"); cf. en este sentido su uso presente en el Credo popular de Cataluña (España), cf. J. Aymar, *Crec en l'Església..."Romana" origen i controvèrsia històrica sobre l'article novè del Credo* en, *Actes del 1er. Congrés d'Història Moderna de Catalunya,* Barcelona 1984, 393-400, que muestra que tal nota se introdujo ya en el siglo XVII y se consolidó en el XIX y XX.

106. *La Costituzione Dommatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I,* Roma 1961, 597-601.

107. "Ecclesia Romana": Cr St 5 (1984) 225-244; *Romanité et catholicité:* RSPT 71 (1987) 161-190; cf. la significativa reflexión patrísticio-teológica de E. Lanne, *L'Église de Rome "a gloriosisimis duobus apostolis Petro et Paulo fundatae et constitutae ecclesiae" (AH III, 3, 2):* Irénikon 49 (1976) 275-322.

108. Cf. Y. Congar, *Títulos dados al Papa:* Concilium n° 108 (1975) 194-206; P. Krämer, *Päpstliche Titulaturen:* LThK 7 (1998) 1343s.

y no en la Iglesia como objeto (escondido en sí) de fe"; y esto no sin razón, ya que "la experiencia del Espíritu en la Iglesia es también una experiencia histórica, sobre la cual hay que reflexionar y que prácticamente (a pesar de Dechamps y del Vaticano I), no desempeña papel alguno en la en la antigua teología fundamental, pero que pertenece a la temática central de la 'nueva'"[109].

Sobre la forma de reconocimiento empírico, W. Beinert ha subrayado tres etapas significativas para pasar de lo sensible –"sacramentum tantum"– al misterio –la "res" significada–: se trata de la etapa fenomenológica, la meta-empírica y la ontológica[110]. También H. Döring ha subrayado la importancia de los "principios heurísticos" para reconocer las notas de la Iglesia[111]. Cl. Delpero a partir de su experiencia latinoamericana ha indicado que "en la actual atmósfera cultural eminentemente pragmática, el método empírico va a jugar un papel decisivo"[112]. A su vez, aparecen también algunas obras que subrayan la importancia de la dimensión empírica ligados a la vida de la Iglesia, a la cuestión de la crítica intra-eclesial y su incidencia en el mundo...[113]. La ligazón entre capacidad de admiración que el cumplimiento de tales notas puede acarrerar y la contemplación desde el interior del misterio eclesial es puesta de manifiesto por M. Semeraro[114].

Con los datos que nos ofrecen los estudios eclesiológicos posteriores al Vaticano II, podemos dibujar sintéticamente cuatro formas de esta vía muy entrelazadas entre sí y que nos servirán para articular nuestra propuesta de Eclesiología Fundamental basada en el testimonio. En efecto, estas cuatro formas todas ellas pueden sintetizarse en la "vía del testimonio" tal como apuntamos en la conclusión de esta parte y desarrollaremos en la última sección de este capítulo final de *La Teología Fundamental* que presentamos. He aquí pues, la cuatro formas de la vía empírica en clave de vía del testimonio discernibles hoy:

109. *Sobre la 'piedad eclesial':* ET V: 378; *Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes:* ET VI: 153.

110. *Um das dritte Kirchenattribut II,* Essen 1964, 380s.

111. *Grundriss der Ekklesiologie,* 182; también así en su, *Notae Ecclesiae:* 'LThK 7 (1998) 918-921. 921.

112. Cl. Delpero, *La credibilidad de la Iglesia ayer, hoy, mañana,* México 1995, 93.

113. J. Ritz, *Die Präsenz der Empirie im Kirchenbegriff bei K. Barth und H. Küng,* Fribourg-CH 1981; Y. Congar, *La Iglesia, ¿acercamiento y obstáculo?* en, K. H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática,* Salamanca 1987, 230-252.

114. Cf. *Mistero, comunione e missione, Manuale di ecclesiologia,* Bologna 1996, 127-135. 134.

1: "vía de la sociología de la institución": éste es el camino ofrecido por las monografías de L. Dullaart y, especialmente, M. Kehl en su estudio sobre el concepto de Iglesia como institución en la eclesiología alemana, que le conduce a presentar teológicamente la institución eclesial como signo identificador, integrador y liberador de la fuerza del Espíritu[115]. En un contexto teológico más sucinto, J. M. Rovira Belloso apunta hacia una comprensión de la Iglesia como comunidad institucional, entendiendo como institucional lo más originario de la Iglesia[116]. A su vez, P. A. Liégé distingue entre la institución cristo-apostólica, la eclesiástica y la temporal, y subraya que el lugar de la institución cristo-apostólica en la Iglesia es sacramental y así pueda traslucirse en las otras como visibilidad profética[117].

2: "vía auto-explicativa": esta forma es planteada especialmente por K. Rahner, R. Latourelle y que nosotros hemos desarrollado. El primero presenta el método indirecto de legitimación de la Iglesia católica como Iglesia de Cristo a partir de "presumir como legítima, la situación cristiana y eclesial que ha sido transmitida a cada cristiano y que él asume"[118]. R. Latourelle, por su parte explica así este enfoque: "este método procede por vía de inteligibilidad interna, de búsqueda de sentido. Como punto de partida se basa, no ya en los atributos absolutos y gloriosos de la Iglesia, sino en las paradojas que presenta... la explicación del fenómeno (paradójico) reside en el misterio atestiguado. No partimos de la Iglesia como milagro moral: terminamos precisamente en este punto. Tampoco ese examen, como los demás, nos lleva a la evidencia, sino a una certeza moral, aunque suficiente para motivar una prudente decisión"[119]. Esta perspectiva es la que nos ha servido para poder discernir en el testimonio, tanto personal como institucional, el punto de partida de la Eclesiología Fundamental[120].

115. L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie,* Munchen 1975; M. Kehl, *Kirche als Institution,* Frankfurt 1976, y su tratamiento más reciente en, *La Iglesia,* 360-372; cf. nuestra, *Introducción a la Eclesiología,* 46-48.

116. *La Iglesia realizada como auténtica comunidad:* Iglesia Viva 67/68 (1977) 41-67.

117. *Place à l'institution dans l'Église. Légimitations doctrinales* en, AAVV., *L'Église: institution et foi,* Bruxelles 1979, 173-193.

118. *Curso Fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979, 402-427. 406.

119. *Cristo y la Iglesia,* 314.

120. Cf. el desarrollo que hacemos posteriormente y además, de entre nuestros escritos, *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio:* RCatT 9 (1984) 401-461, y *La identidad eclesial de la teología fundamental:* Gr 74 (1993) 75-99.

3: "vía hagiofánica": ésta es la perspectiva propuesta por Y. Congar cuando escribe: "la propiedad de la Iglesia que aparece más eficaz es también la que mejor la revela: la santidad. Esta es también la más incuestionable y, cuando aparece, la más inmediatamente perceptible... Se trata de ofrecer... la Iglesia como hagiofanía. Un programa de hagiofanía exige más: un esfuerzo de verdad y de transparencia sin el cual la Iglesia, sencillamente, no será creíble... Se trata más bien de revelar un acercamiento de Dios, en Jesucristo y en la Iglesia, que responde a la necesidad y al anhelo profundo del hombre y que llama poderosamente a la fe. El milagro ya no es considerado como efecto del poder de Dios que obligue a concluir la existencia de la causa, sino como signo de la presencia y la llamada divina que nos invita a la conversión. La Iglesia es en esta perspectiva una hagiofanía... La apologética es más ostensiva que probativa"[121].

Así se sitúa S. Wiedenhofer, quien subraya cómo cada nota "pone de relieve un aspecto determinado del carácter "espiritual" unitario de la Iglesia"[122]. Esta perspectiva también es la presentada como decisiva por U. Casale, en clave de epifanía demostrativa[123]. G. Baum escribe que "incluso en la situación peregrinante de la Iglesia, marcada inevitablemente por la mediocridad, el Espíritu actúa y realiza los *mirabilia Dei*"[124]. E. Bueno se ha situado en esta línea y subraya que "las 'notas' sólo serán convincentes en la medida en que hagan experimentar el don que en la Iglesia de Dios ha regalado al mundo"[125]. Entre los teólogos no católicos G. C. Berkouwer es el único que ha mostrado también la importancia de la vía empírica como síntesis de la *via notarum* en la línea de manifestar la "belleza" ('beauty') de la Iglesia[126].

4: "via significativa": a partir del modelo sacramental de eclesiología se percibe su especial mérito, ya que "preserva las dimensiones del servicio al mundo, puesto que sin tal servicio la Iglesia no sería un signo de Cristo el servidor"[127]. En esta perspectiva podemos situar la conocida expresión de H. Küng: "en suma, lo decisivo no es la existencia

121. *Propiedades esenciales de la Iglesia,* 380s. 490s.
122. *Eclesiología* en, Th. Schneider (ed.), *Manual de Teología Dogmática,* Barcelona 1996, 665-772. 730, igualmente en, *Das katholische Kirchenverstädnis,* Graz 1992, 241.
123. *Il Mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia,* Torino 1998, 218-220.
124. *La condición peregrina de la Iglesia Católica:* Concilium nº 271 (1997) 157-163.
125. *Eclesiología,* Madrid 1998, XV.
126. *The Church,* 16s.
127. A. Dulles, *Modelos de la Iglesia,* Santander 1975, 205.

formal de determinadas propiedades sino su empleo y realización... que las *notae ecclesiae* sean de algún modo *notae christianorum*"[128]. Notemos que a pesar de la significación de la dimensión sacramental para la comprensión teológica de la Iglesia, la eclesiología reciente no parece consagrarle la relevancia que tuvo en el entorno conciliar con O. Semmelroth, K. Rahner, Y. Congar, H. de Lubac...[129].

Con todo, la dimensión de la significatividad presente en la perspectiva sacramental se manifiesta de diversas maneras en las reflexiones eclesiológicas de estos años posconciliares. Así, se subraya la coherencia doctrinal (G. Baum, J. Ratzinger), la visualización del amor (G. Thils, H. von Balthasar), la percepción de la comunión (J. Hamer, H. de Lubac, S. Dianich, J. M. R. Tillard, M. M. Garijo-Guembe, M. Semeraro, B. Forte, B.-D. de La Soujeole...), la incidencia política (J. B. Metz, J. Moltmann), el compromiso liberador (teólogos de la liberación), el testimonio del Reino (H. J. Pottmeyer, J. Moltmann), la apertura y diálogo ecuménico (Y. Congar, H. Fries, K. Rahner, G. H. Tavard, H. Döring, J. R. Tillard, J. Wicks, W. Henn, G. Ceretti, H. Wagner).

D/ *CONCLUSIÓN: LA "VIA TESTIMONII" COMO SÍNTESIS*: al concluir esta panorámica de la eclesiología fundamental posconciliar centrada en las diversas formas en que se usan implícita o explícitamente la *via notarum*, la *via historica* y la *via empirica* se puede constatar como las tres se relacionan estrechamente. Así, se puede decir que el uso actual de la *via notarum* como análisis de la cuatro "notas" prácticamente presente en todas las eclesiologías, ha comportado una tratamiento muy significativa puesto que, por un lado, su metodología se ha enraizado en la *via historica* de acuerdo con los planteamientos histórico-críticos contemporáneos y, en segundo lugar, su contenido surge a partir de la constatación a la que invitan los nuevos enfoques actuales sobre la *via empirica* que prácticamente todos ellos confluyen en la llamada "*via testimonii*".

Y es en esta clave como se comprende el *crescendo* experimentado por la categoría "testimonio" al tratar de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. Es verdad este término ya surgió en el Vaticano

128. *La Iglesia,* Barcelona 1975, 322.
129. Cf. el resumen de H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos,* Barcelona 1989, 58-63, y el buen relanzamiento de la monografía de J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche,* Freiburg 1992, con resonancia en la propuesta de J. Werbick, *Kirche,* Freiburg 1994, que lo sitúa como tema conclusivo.

I para designar a la Iglesia en cuanto constituye por sí misma y por su presencia en el mundo "un testimonio irrecusable de su divina misión" [DH 3013], pero la irrupción masiva de tal terminología se produce con el Vaticano II –ciento treinta y tres veces– en el cual el tema aparece como omnipresente[130]. En los Sínodos de los Obispos sobre la Evangelización (1974) y sobre el Laicado (1987), el tema se manifiesta con fuerza, así como en las Exhortaciones Apostólicas: *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, *Christifideles Laici*, *Redemptoris Missio* y *Tertio Millenio Adveniente* de Juan-Pablo II.

Por esta razón, y ya adelantando lo que se expondrá con más detenimiento a través de las páginas que siguen, la *via testimonii* se convierte en el paradigma de la eclesiología fundamental, ya que en ella confluyen las tres vías clásicas de acceso a la verdadera Iglesia: la *via notarum*, la *via historica* y la *via empirica*. En efecto, los estudios eclesiológicos posconciliares invitan y orientan de forma clara hacia esta perspectiva por razón de la fuerte dimensión misionera y evangelizadora de la Iglesia respecto el mundo concreto. Por eso, no es extraño que en el Sínodo extraordinario de 1985 con motivo de los veinte años del Vaticano II hablara de la credibilidad de la Iglesia ligada al testimonio en estos términos que sirven como conclusión para esta panorámica de la eclesiología fundamental postconciliar:

> "La Iglesia se convierte en más creíble si da testimonio con su propia vida...
> En efecto, la evangelización de los no creyentes presupone la autoevangelización de los bautizados y también de los mismos diáconos, presbíteros y obispos.
> La evangelización se realiza mediante testigos.
> El testigo realiza su testimonio no sólo con palabras sino con la propia vida.
> No debemos olvidar que en griego testimonio se dice *martyrium*"[131].

130. Cf. el estudio básico de N. Cotugno, *El testimonio en el Concilio Vaticano II*, Montevideo 1974; *La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di Rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II* en, R. Fisichella (ed.), *Gesù rivelatore*, Casale Monferrato 1988, 227-240.

131. Cf. texto y nuestro comentario en, S. Pié/P. Tena/J. M. Rovira/J. Piquer, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al sínodo sobre los laicos,* Madrid 1986, 138-140.

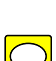
B) LA IGLESIA RADICADA EN JESÚS DE NAZARET



I. De Jesús a la Iglesia[132]

1. *Esbozo histórico del tema*

El tema de Jesús y la Iglesia, y especialmente el de la formación de ésta, es básico para la fe cristiana. De hecho, ya en los escritos del Nuevo Testamento aparece esta formación, con trazos germinales y pluriformes, a partir de una descripción creyente de la propia autocomprensión de la misma Iglesia. Lugar preeminente de tal desarrollo se encuentra en el acontecimiento de Pentecostés y en el protagonismo de los Apóstoles, particularmente el de Pedro, como pionero de la primera comunidad cristiana que, unido al de Pablo, misionero de los gentiles, se convierten en los grandes portadores del desarrollo y formación de la Iglesia. Para ser miembros de esta primera comunidad cristiana se necesitan estas exigencias: la conversión a la fe en Cristo, el bautismo, el don del Espíritu de Pentecostés, la celebración eucarística, el amor operativo y comunitario (cf. Hech 2, 38. 42-47). En los mismos Evangelios a través de la narración sobre Jesús encontramos muchos elementos de la formación de la Iglesia, como continuidad de su predicación y misión, especialmente a través de los Apóstoles. De forma más relevante aún en la literatura paulina y en el resto de escritos del Nuevo Testamento, aparecen elementos teológicos y organizativos ya de esta Iglesia naciente.



No será sino a partir de la etapa de los Padres, tales como san Ignacio de Antioquía, san Ireneo, Orígenes, san Juan Crisóstomo y, particularmente, san Ambrosio y san Agustín, cuando el tema de la formación de la Iglesia se convierte en un planteamiento teológico de la fundamentación de la Iglesia y tal enfoque es el que se mantendrá practicamente hasta la Ilustración y la disputa modernista de principios del siglo XX. En efecto, a partir de los grandes Padres la formación de la Iglesia se presenta en la imagen misteriosa del nacimiento de la Iglesia del costado del Crucificado (cf. Jn 19, 34), tal como Eva del costado de Adán. San Agustín sintetiza así la interpretación patrística: "cuando el Señor dormía en la cruz, la lanza atravesó su costado y brotaron los sacramentos con los que se creó la Iglesia. Y es que la Iglesia fue creada del costado de Adán" [*In ps.* 126, 7; *De Civ* 1, 22,

132. Actualizamos y ampliamos nuestro, *Jesús y la Iglesia:* DTF: 629-640.

c. 17][133]. Santo Tomás lo resume así: "por los sacramentos que surgieron del costado de Cristo pendiente de la cruz, fue creada la Iglesia" [*ST* III, q. 64, a. 2, ad3]. La importancia de este simbolismo es tal que es retomado en la edad media y de forma particular es citado por el Concilio Ecuménico de Vienne de 1312 [DH 901].

En el período siguiente, caracterizado por la luchas eclesiásticas por el poder, a esta reflexión se une otra sobre la fundamentación teológica de la Iglesia. Se trata de la elección y misión de los Apóstoles, especialmente de Pedro, como iniciadores de la jerarquía eclesiástica. Por influencia del pensamiento jurídico se introduce el concepto "ius divinum", como garante de la fidelidad histórica y fundacional de la Iglesia y sus instituciones que, junto con la disputa sobre la Escritura como "norma non normata", se convierte en piedra de toque del luteranismo con la fórmula "sola Scriptura". El Concilio de Trento tratará con atención y situará en su justo lugar estos dos conceptos. La contrarreforma posterior acentuará fuertemente el ministerio de Pedro y el papado, como garantía de continuidad entre Jesús y la Iglesia.

Ahora bien, no es hasta la ilustración y la controversia modernista propiamente dicha, cuando se plantea la cuestión crítica de la "singular fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret". Ya el Concilio Vaticano I (año 1870) declaró que Cristo "decidió edificar la santa Iglesia" [*sanctam aedificare ecclesiam decrevit*: DH 3050], pero fueron los documentos magisteriales entorno al modernismo los afrontaron más este tema, concretamente el Decreto "Lamentabili" [DH 3452] y la Encíclica "Pascendi" [DH 3492], ambos del 1907, resumidos en el Juramento Antimodernista de 1910, que dice así: "La Iglesia fue instituida inmediata y directamente por Cristo mismo, verdadero e histórico, mientras vivía entre nosotros" [DH 3540].

A partir de estos textos magisteriales los manuales de teología y eclesiología fundamental introducen un importante apartado sobre este tema, que sirve de prolegómeno apologético a toda la teología. Se divulgan así las expresiones "instituir", "fundar" y "edificar" para significar la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia, y se enumeran sus principales actos como son: la vocación y misión de los doce, la institución del primado de Pedro y su sucesión, la transmisión de la triple potestad de Cristo ("potestas docendi, sanctificandi et regendi") a los

133. Cf. el clásico S. Tromp, *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*: Gr 13 (1932) 482-527.

Apóstoles, y la institución de la Eucaristía como nueva alianza (cf. así, J. B. Franzelin, A. Tanquerey, J. Salaverri, T. Zapelena, M. Schmaus...).

No será hasta el Vaticano II cuando esta temática encontrará un enfoque más completo y articulado. En efecto, en los cuatro números de la LG 2-5 se dibuja toda un visión procesual de la institución de la Iglesia, y en el último se usa por única vez las palabras "fundación" y "fundador". En la etapa postconciliar, debe señalarse un importante documento de la Comisión Teológica Internacional de 1985, con motivo del 20 aniversario de la conclusión del Vaticano II, sobre "temas escogidos de eclesiología" que se inicia precisamente con el de "la fundación de la Iglesia por Jesucristo"[134] y que representa, tanto una respuesta a ciertos planteamientos quizá demasiado escépticos o críticos (H. Küng, L. Boff...), así como una ajustada síntesis católica actualizada sobre esta cuestión. Repasemos ahora los puntos teológicos más relevantes de esta panorámica histórica, ya que para articular un planteamiento propio de la teología y eclesiología fundamental sobre la relación originaria y fundante de Jesús para con la Iglesia conviene tener presente diversas cuestiones teológicas que se implican en tal tema.

2. *Escritura e Iglesia, "ius divinum" y "ius ecclesiasticum": dos binomios clásicos de la relación Jesús-Iglesia*

De hecho, la pregunta propia de la ilustración y la controversia modernista sobre la fundación de la Iglesia, a pesar de su novedad, que la hace paralela al nacimiento de la teología fundamental como disciplina, hunde sus raíces en dos cuestiones teológicas de largo alcance debatidas en la historia de la teología y ya antes apuntadas. Se trata de la relación entre Escritura e Iglesia, y entre el *ius divinum* y el *ius ecclesiasticum*, como binomios clásicos de nuestro tema: Jesús y la Iglesia. Será bueno pues, apuntar los elementos más sobresalientes de estos binomios que nos proporcionarán puntos de base para nuestro tema en vistas a un planteamiento teológico correcto.

* *Escritura e Iglesia*

La Escritura fue considerada desde los inicios de la vida de la Iglesia un instrumento normativo de toda actividad comunitaria y privada, de ahí la famosa expresión *norma normans-norma non normata*,

134. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, 330-334 [nº 1].

ya que la sagrada Escritura es la objetivación literaria de la fe de la Iglesia Apostólica, norma y fundamento de la Iglesias de todos los tiempos. Por esta razón, la Escritura asumió una función de importancia excepcional para la definición y conservación del depósito de la fe, en razón del significado básico que se dio a tal depósito de la fe como componente fundamental y característico de la verdadera Iglesia de Cristo. Ahora bien, tanto en los Padres como en la teología medieval existía una conexión íntima entre la Escritura y la tradición. Será a partir de la crisis protestante cuando tal conexión se pone en cuestión y suscita el famoso axioma de Lutero: *sola Scriptura*.

Esta cuestión fue debatida en el Concilio de Trento y retomada de nuevo en el Vaticano II. Sobre el Decreto tridentino [DH 1501] y su interpretación existe en el momento actual un notable consenso entre los investigadores católicos en el sentido de afirmar que, por lo que a la fe se refiere, la Sagrada Escritura es materialmente suficiente y que la tradición ejerce, en este caso, función de *traditio interpretativa*. Respecto a los *mores et consuetudinis* de la Iglesia, la Escritura es insuficiente y necesita ser completada materialmente en su contenido por la tradición, que en este caso es *traditio constitutiva* (cf. así, J. R. Geiselmann, G. Tavard, Y. Congar, J. Ratzinger, J. Beumer, J. M. Rovira Belloso...)[135].

Esta interpretación del texto de Trento –no común antes del estudio pionero de Geiselmann sobre la cuestión– ayudó a la formulación del Vaticano II para superar dualismos entre Escritura y tradición. Así DV 9 evita los extremos subrayando la integración de ambos ya que no se habla de dos fuentes sino de "un mismo manantial" (*ex eadem scaturigine promanantes*), de la cual surge la Escritura como única palabra de Dios transmitida por la Tradición eclesial. Ésta tiene fundamentalmente una función criteriológica decisiva apuntada explícitamente en la DV con tres aspectos: a) dice cual es el canon de los libros sagrados [DV 8]; b) precisa la "certeza" de todas las verdades reveladas [DV 9; este punto es que el suscitó más debate conciliar]; y c) actualiza y profundiza la Escritura [DV 8; 12; 21; 24s.]. Queda pues ya anacrónico el sentido que se dio en el siglo XVI a las fórmulas polémicas como la teoría de las "dos fuentes" entre católicos, y la de la *sola Scriptura* entre los

135. Cf. los estudios pre-conciliares y pioneros de J. R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición*, Barcelona 1968, y el post-conciliar en clave hermenéutica de J. M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica,* Barcelona 1979, 73-100.

protestantes (cf. los comentarios conciliares de U. Betti, P. Lengsfeld, B.-D. Dupuy, A. Franzini...)[136].

* *"ius divinum" y "ius ecclesiasticum"*

El tema del *ius divinum* fue abordado ya por el Concilio de Trento y se convirtió en punto de controversia de luteranismo especialmente en las cuestiones directamente sacramentales para justificar o no su "institución" por parte de Jesús. En efecto, Trento más que una perspectiva eclesiológica y una definición del cuadro teológico de los ministerios de la Iglesia, determina el poder sacerdotal en orden a los sacramentos. Es en este contexto donde la cuestión del *ius divinum* aparece como argumento relevante en pro del carácter revelado de la cuestión correspondiente, cuestión que de nuevo aparecerá en el Vaticano I con el tema del Primado. El Vaticano II, recogiendo las afirmaciones de estos dos concilios previos las enmarcará en una clara perspectiva eclesiológica y ecuménica. Veamos ahora los puntos más importantes de esta cuestión, generalmente relegada a los tratados de derecho, quizá por su misma forma expresiva (*ius*), pero que tiene una importancia teológica y eclesiológica fundamental.

De forma general se puede decir que la expresión *ius divinum* designa frecuentemente una realidad de institución divina positiva, para la que se puede invocar una referencia escriturística. Ya san Agustín lo definió como lo equivalente a aquello atestiguado en la escritura: "Divinum ius in Scripturis habemus" [*In Ioh.* VI, 25: PL 35: 1436]; más aún, existe "ius divinum" porque existe Escritura [PL 33: 665, n. a]. Santo Tomás de Aquino se situará en esta línea –"ius divinum est quod pertinet ad legem novam" [I-II, q. 107 a. 4...]–, y precisará que este no suprime el "ius humanum", o "ius ecclesiasticum", ya que el "ius divinum quod est ex gratia non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione" [II-II, q. 10 a. 10].

La reforma luterana y el mismo Lutero usaron frecuentemente la noción de "ius divinum": se trata de lo que está legitimado por la Escritura. Así Lutero escribía: "Sacra Scriptura, quae est proprie ius divinum" [WA 2279, 23s.]. De hecho, la equivalencia entre "ius divinum" y Escritura queda muy clara en el artículo de Esmalcalda –redac-

136. Cf. nuestra breve síntesis en, CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II,* Madrid 1993, 172-177. 175s., así como la parte final de este capítulo que trata del testimonio apostólico.

tado por Lutero– que dice así: "Quod Papa non sit iure divino seu secundum verbum Dei" y el comentario de Melanchton el cual introducía el concepto de "ius humanum" al hablar de la superioridad del Papa sobre los Obispos. Esta expresión de "ius humanum" tiene gran similitud con la perspectiva apuntada por el voto del franciscano Juan Antonio Delphino en el Concilio de Trento que lo sitúa en el tercer grado del "ius divinum": en efecto, el primer grado designa todas las cosas que se encuentran en la Escritura; el segundo se refiere a todo aquello que se encuentra implícitamente o concomitantemente en la Escritura; el tercero son los estatutos de la Iglesia y de los concilios y puede calificarse como "ius humanum"[137].

Como referencia significativa se puede constatar la ausencia de la expresión "ius divinum" referida directamente al Episcopado en los Concilios de Trento [DH 1776] y del Vaticano II [LG 28], pero por otro lado, todo el contexto y las fórmulas que sustituyen tal expresión, especialmente *divina ordinatio/institutio*, apuntan a una comprensión más amplia. En cambio la expresión explícita se usa en el Vaticano I al hablar de la perpetuidad en la sucesión de Pedro calificada como de *iure divino* [DH 3058]. En este caso esta fórmula concluye el capítulo segundo donde no se invoca ningún texto evangélico explícito, aunque se hace una paráfrasis de Mt 16, 18 y Mt 28, 20, y se transcribe una larga cita de Felipe, el legado papal del Concilio de Éfeso, y textos de s. León Magno, s. Ireneo y s. Ambrosio. Es claro pues aquí que la lectura de la Escritura interpretada por la Iglesia [cf. DH 3054: "esta doctrina tan clara de las Escrituras, tal y como la ha entendido siempre la Iglesia católica"], es un camino legítimo para reconocer que una institución es de "ius divinum". De hecho pues, parece obvio que no debe identificarse ni la "institución-ordenación divina" de Trento y Vaticano II, ni el "ius divinum" del Vaticano I, con una exclusiva fundación explícita del Señor, ya que diversas estructuras pueden ser instituidas por la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu Santo, como atestiguan las Escrituras, o por la providencia divina que dirigía la Iglesia post-apostólica.

En esta línea de comprensión amplia del "ius divinum" se encuentran diversos teólogos católicos, que subrayan como una serie de estructuras eclesiásticas (por ejemplo una constitución monárquico-episcopal y un permanente ministerio de Pedro) pueden entenderse como

137. Cf. este texto en, J. Escudé, *La doctrina de la confesión íntegra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento,* Barcelona 1967, 22s.

procedentes de Jesús y "iuris divini", aunque no puedan reducirse a una palabra propia de Jesús inequívocamente aprehensible para nosotros en el plano histórico. Se presupone solamente que pueda hacerse comprensible que tales decisiones (tales actos de la Iglesia creadores de una constitución) se hallen dentro de las auténticas posibilidades dadas por Jesús y la fe en él. También tales actos pueden ser irreversiblemente obligatorios y en este sentido "iuris divini" para las generaciones posteriores bajo los presupuestos ya mencionados (K. Rahner, Y. Congar, C. J. Peter, A. Dulles, A. Antón, M. Miller, T. I. Jiménez Urresti...)[138].

En este planteamiento, pues, se subraya que la forma en que se determina este "ius divinum" es humana e histórica, ya que el derecho divino sólo existe en un enunciado o en una realización histórica, llamada con frecuencia "ius ecclesiasticum". Es lo que afirma la "Relación Luterana-Católico Romana", en el documento de Malta de 1972: "El "ius divinum" no se distingue nunca totalmente del "ius humanum". Sólo poseemos el "ius divinum" en la mediación de formas que llevan siempre el sello de la historia. Estas formas de mediación no deben ser consideradas un producto puro del proceso sociológico de desarrollo, sino que se las puede percibir como un fruto del Espíritu en razón de la naturaleza pneumática de la Iglesia" (nº 31). Más adelante prosigue: "La Iglesia, en sus instituciones, permanece constantemente ligada al Evangelio, que tiene sobre ella una prioridad ineluctable. En atención a ello, la tradición católica habla de "ius divinum". Sin embargo, para las instituciones de la Iglesia, el Evangelio sólo puede ser un criterio en relación viva con la realidad social propia de cada época. Así como se puede legítimamente explicar el Evangelio en dogmas y confesiones de fe, así también se da una realización histórica del derecho en la Iglesia"(nº 33)[139].

Como complemento de este texto puede ser útil referirse también a la Declaración sobre la "Autoridad en la Iglesia II" (Windsor) de 1981 de la Comisión mixta Anglicano-Católico Romana que se refiere al significado del "derecho divino" propio del "servicio petrino" como uno de los "cuatro problemas de importancia en este tema que requerían un estudio posterior" (nº 1). Entresaquemos los puntos más relevantes de su reflexión: "aunque no hay una interpretación universalmente

138. Cf. la síntesis de T. I. Jiménez Urresti, *El "Jus Divinum"* en su, *De la teología a la canonística*, Salamanca 1993, 277-342.

139. Cf. A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum 1*, Salamanca 1986, 275 [ns. 644. 646].

aceptada de esta expresión (*ius divinum*), todo confirma que... expresa el designio de Dios para su Iglesia. No hace falta entender que el "ius divinum" en este contexto implique que ...haya sido fundada directamente por Jesús durante su vida terrena" (nº 11). Y más adelante se continúa: "considerada la interpretación de la frase acerca del derecho divino en el I Concilio Vaticano como hemos hecho antes, es razonable preguntarse si existe realmente diferencia entre la afirmación de una primacía por derecho divino (*iure divino*) y el reconocimiento de su emergencia por providencia divina (*divina providentia*)" (nº 13)[140].

Para concluir este punto anotemos que es importante distinguir entre el "hecho" de la institución por parte del Señor y el uso de un argumento de la Escritura. De ahí que pueda ser útil tal distinción –no siempre presente en los tratadistas del tema– para poder superar la frecuente ambigüedad de la expresión "ius divinum", especialmente si no se tiene en cuenta la tradición teológica y contexto confesional en la cual se usa[141].

3. *La historia teológica reciente sobre la emergencia y la naturaleza teológica de la fundación de la Iglesia por Jesús*

El debate sobre la cuestión del Jesús histórico y de la resurrección, se inicia con el luterano H. S. Reimarus (1694-1768). En efecto, en su primera obra que adopta una concepción histórico-crítica sobre la vida de Jesús, afirma que el objetivo de Jesús, compartido por sus apóstoles, no era el de establecer una Iglesia o una comunidad religiosa separada, sino el restablecer el reino davídico en tierra palestina. Después del fracaso de Jesús y de su ejecución, y como resultado de la decepción de sus discípulos, se propagó la noción de una Iglesia. Esta visión ha sido tan frecuentemente repetida como justamente refutada en la edad contemporánea y como sugieren ya sus inicios va ligada a la interpretación escatológica de la predicación de Jesús. En efecto, la controversia de inicios de nuestro siglo, asociada al modernismo y al descubrimiento del significado escatológico del Reino de Dios, es el

140. *Enchiridion Oecumenicum 1*, 59-64 [ns. 133. 142-147].

141. Cf. información y bibliografía en nuestro, *La Apostolicidad de la Iglesia y el ministerio del Obispo:* Diálogo Ecuménico 24 (1989) 107-139. 107-119 ("El ministerio episcopal y el 'ius divinum'"); cf. el análisis luterano sugerente de U. A. Wolf, *Ius Divinum*, München 1970, 201-209, donde concluye preguntándose si no se debería ir a una concepción del *ius divinum* como regulación meta-jurídica; cf. la síntesis reciente de J. Freitag/W. Aymans, *Ius divinum-ius humanum:* 3LThK 5 (1996) 697-699.

trasfondo del tratamiento contemporáneo de la relación entre Jesús y la Iglesia. He aquí brevemente las etapas más significativas de esta cuestión, dividida en diversos momentos:

a)–*El primer "consenso" de la investigación histórico-liberal: 1932:* [inicialmente A. Harnack, los modernistas, A. Sabatier, G. Tyrrell, A. Loisy y, posteriormente, R. Bultmann y seguidores]. Estos autores niegan cualquier forma de Iglesia organizada en el pensamiento y predicación de Jesús. Así sintetizó O. Linton en 1932[142] el "consenso" logrado en esta etapa sobre este tema: la Iglesia global surgió como una confederación posterior de comunidades locales. Más aún, la Iglesia en su forma católica como comunidad sacramental se forjó bajo el influjo del helenismo y el imperio romano, ante la tardanza de la Parusía. Recordemos aquí la famosa formulación de A. Loisy: "Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue", que, debido a la polémica con A. Harnack, no tenía un sentido originario negativo, ya que subraya que la existencia de la Iglesia es una condición necesaria para la posibilidad de continuar la predicación del Reino. Posteriormente esta afirmación se ha convertido en 'slogan' paradigmático del modernismo en la consideración negativa sobre la Iglesia [es ésta la interpretación más común, cf. F. M. Braun, O. Cullmann, H. Conzelmann, H. Fries, L. Boff...; en cambio, han reivindicado su sentido originario no negativo los estudios monográficos de E. Poulat y G. Heinz][143].

b)–*El "nuevo consenso" de la investigación escatológico-neotestamentaria: 1942:* [F. Kattenbusch, K. L. Schmidt, A. Nygren, T. W. Manson, V. Taylor, F. J. Leenhardt, W. A. Visser't Hooft, L. Goppelt, E. Stauffer..., y, más recientemente, J. Jeremias]. Esta etapa, calificada como de "nuevo consenso" por el católico F. M. Braun en 1942[144], define la Iglesia como el pueblo de Dios del fin de los tiempos, reunida por el Mesías-Hijo del Hombre constituida a partir de la muerte y resurrección de Jesús y confirmada por la donación escatológica del Espíritu en Pentecostés. En este contexto el círculo de los doce anuncian ya antes de la Pascua la instauración del pueblo escatológico de

142. *Das Problem der Urkiche in der neueren Forschung (1880-1930),* Uppsala 1932.

143. Cf. É. Poulat, *La crisis modernista (1962),* Madrid 1974, 60-63, y G. Heinz, *Das problem der Kirchenentstehung,* Mainz 1974, 137-139.

144. *Aspects nouveaux du problème de l'Église,* 1942; versión alemana ampliada por el mismo autor, *Neues Licht auf die Kirchen,* Ensiedeln-Köln 1946.

Dios, hacia el cual habrían de afluir también los gentiles, según la expectativa de Jesús.

c)–*La "síntesis" de E. Käsemann: el proto-catolicismo [Frühkatholizismus]*: se trata de un planteamiento ya presente en R. Bultmann, pero divulgado y ampliamente presentado por E. Käsemann a partir de 1963, que subraya el contraste entre la eclesiología paulina orientada únicamente a los carismas, y la más tardía, atestiguada especialmente en las cartas deuteropaulinas y en la obra lucana, centrada en la autoridad de los ministros ordenados y que la identifica como una eclesiología de tipo católico, ya no atribuible a la voluntad del Jesús histórico. Estas afirmaciones comportan una revisión del concepto tradicional de "Canon", ya que imponen lo que Käsemann califica como el "canon dentro del canon" en un intento radical de aplicar el axioma luterano: "Urgemus Christum contra Scripturam", y que toca el epicentro de la relación entre Jesús y la Iglesia[145]. El planteamiento del proto-catolicismo ha tenido gran influencia en diversos exegetas protestantes (F. Hahn, L. Goppelt, S. Schulz, U. Luz…, –e, inicialmente, en H. Schlier que precisamente al valorar positivamente esta evolución pasó del protestantismo al catolicismo–) y es relevante en los estudios eclesiológicos más polémicos de H. Küng.

d)–*El "nuevo planteamiento" de la investigación y las posiciones de los teólogos católicos*: a partir de las etapas anteriores fundamentalmente protestantes dentro de la teología católica aparecen los inicios de un "nuevo planteamiento" de la cuestión que asume los elementos más válidos de los métodos histórico-críticos. Así dos grandes exegetas católicos R. Schnackenburg y A. Vögtle, antes del Vaticano II ya afirmaban que, propiamente hablando, sólo se puede hablar de Iglesia después de la Glorificación y Pentecostés. Pero, a su vez, anotaban con la misma fuerza que la manifestación de la Iglesia después de la Pascua está en continuidad con Jesús y con sus obras y palabras, de ahí que hablen también de "actos de Jesús fundadores de Iglesia" [*kirchenstifenden Akte Jesu*][146], el planteamiento ha tenido una reformulación más reciente en la afirmación del teólogo fundamental H. Fries, que

145. Cf. *Pablo y el precatolicismo (1963): Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 279-295, y su clásico, *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970.

146. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios (1959)*, Madrid 1967, 198. 233s.; *Kirche*: ²LThK 6 (1961) 167-172. 168; A. Vögtle, *Jesus und die Kirche* en, AA.VV., *FS. O. Karrer*, Stuttgart 1959, 54-81.

se refiere a "una serie de actos de los que bien puede deducirse la Iglesia"[147].

Unas voces quizá más críticas dentro de la teología católica son las planteadas por H. Küng (1967)[148] y L. Boff (1980)[149]. Ambos autores siguiendo el "nuevo planteamiento" de la cuestión tienden a acentuar unas conclusiones más radicales en el sentido de no hablar de actos propiamente "eclesiales" de Jesús, aunque ambos coinciden en afirmar que su predicación y su acción pusieron "los fundamentos" para que surgiera la Iglesia pospascual[150].

e)–*La "nueva síntesis" exegético-teológica: la eclesiología "implícita" de Jesús de Nazaret*: a partir de las etapas y dificultades experimentadas en esta cuestión, la similitud de la temática sobre la cristología "implícita" de Jesús de Nazaret ha sugerido lo que podemos llamar una "nueva síntesis" exegético-teológica con la categoría "eclesiología implícita". Tal expresión ha sido consagrada por el documento del 1986 de la Comisión Teológica Internacional sobre la conciencia de Jesús [nº 3. 2][151]. Este enfoque, recoge los resultados de diversos estudios católicos de estos últimos años [de forma más genérica, cf. A. Descamps, H. Schlier, A. Antón, y con esta formulación concreta, W. Trilling, H. Frankemölle, M. M. Garijo-Güembe, Th. Schneider, R. Aguirre, S. Pié-Ninot y el luterano J. Roloff][152]. En efecto, el concepto Iglesia apunta al obrar de Dios en Israel y en todos los hombres, obrar que la muerte de Jesús transforma, pero no interrumpe, por esto puede hablarse de "eclesiología implícita", en el sentido de que Jesús lleva adelante defi-

147. *Teología Fundamental (1985)*, Barcelona 1987, 474.

148. *La Iglesia (1967)*, Barcelona 1975, 90-95.

149. *Eclesiogénesis*, Santander 1980, 75-95.

150. Cf. las observaciones críticas sobre H. Küng en la Declaración de la CDF de 15. XII. 1979 [= EV 6: 1942-1951] y la carta de Juan-Pablo II de 15. V. 1980 [= EV 7: 374-399]; sobre L. Boff, cf. la notificación de la CDF de 11. III. 1985 [= EV 9: 1421-1432]

151. *Documentos 1969-1996*, 377-391. 386-389; cf. el comentario a este texto de, A. Olmi, *La cristologia della Comissione Teologica Internazionale (1969-1999)*: Sacra Doctrina 5 (2000) 5-150. 96-99.

152. Especialmente, W. Trilling, *"Implizite Ekklesiologie"* en, *Die Botschaft Jesu*, Freiburg 1978, 57-72; H. Frankemölle, *Iglesia-eclesiología*: DCT I: 498-505; J. M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos (1988)*, Barcelona 1991, 44s. 51; T. Schneider, *Lo que nosotros creemos (1988)*, Salamanca 1991, 347s.; R. Aguirre, *La Iglesia de Jerusalén*, Bilbao 1989, 40; S. Pié-Ninot, *Jesús y la Iglesia*: DTF: 629-640; *Introducción a la Eclesiología*, Estella ³2000, 59s.; J. Roloff, *Die Kirche im NT*, Göttingen 1993, 19. 291. 313; F. S. Fiorenza no restringe "fundar" a la intención explícita del sujeto, sino que lo sitúa en la hermenéutica de la recepción, *The Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1985.

nitivamente la realización de su Reino, iniciado en el Antiguo Testamento y confiada después de la Pascua a la Iglesia.

f)–*El origen de la Iglesia como "restauración" del único pueblo de Dios*: como un paso más, ya hace un cierto tiempo el exegeta católico G. Lohfink comenzó a proponer unas nuevas coordenadas al subrayar la conexión histórica entre el Jesús prepascual y la Iglesia naciente con el concepto de "reunión de Israel" como *terminus tecnichus* soteriológico paralelo a ayudar, liberar, salvar y redimir. Es Dios quien reúne a su pueblo desde todos los países y quien posibilita la unidad interna del mismo Israel (cf. Is 11, 12s.). Se define, pues, la Iglesia, partiendo precisamente de Israel, como el fragmento de este pueblo que creyó en Cristo y que está orientado hacia el Israel completo de Dios y es aquí donde la Iglesia puede referirse directamente a Jesús, no tanto como "fundador" de una nueva institución, cuanto como el salvador definitivo de Israel[153].

De esta forma se convierte en decisiva la perspectiva que comporta "la reunión de Israel", que se visualiza en diversos momentos como son la orientación de la actividad pública de Jesús y de sus discípulos a todo Israel al servicio del reino universal de Dios; el conjunto de Israel, con todo, se negó a aceptar tal predicación; en este contexto el grupo de los discípulos y de los Doce –símbolo de todo Israel– representa una anticipación del seguimiento de Jesús, y, finalmente, la última cena como oferta final de alianza de Dios a Israel. En este contexto se puede hablar de "continuidad pospascual" y "transformación" al mismo tiempo (H. Waldenfels) o de "continuidad estructural" (M. Kehl)[154]. Orientación asumida también por la teología fundamental de H. Verweyen, la eclesiología de J. Werbick y la sacramentología de F. Courth[155].

Dentro de una concepción que acentúa el judaísmo de Jesús, diversos autores desde un punto de vista más sociológico describen "el movimiento" que inicia Jesús como un movimiento intra-judío de renovación que tiene continuidad después de la Pascua y que es el núcleo

153. Cf. *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur Lukanischen Ekklesiologie*, München 1975; *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986, 17-38; su síntesis para todo el NT en, *Jesus und die Kirche*: ²HFTh 3 (2000) 27-64; *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid 1999, 73-84 ("La reunión del pueblo de Dios").

154. H. Waldenfels, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, 445-455; M. Kehl, *La Iglesia*, Salamanca 1996, 243-293.

155. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentatheologie*, Düsseldorf 1991/Regensburg ³2000; J. Werbick, *Kirche*, Freiburg 1994; F. Courth, *Die Sakramente*, Freiburg 1995.

originario de la Iglesia. En este sentido se mueven los importantes estudios de G. Theissen, el cual sintetiza así su visión: "después de la muerte de Jesús, su movimiento de renovación judía pasó a ser en un primer momento una secta judía... una de las pocas sectas que difieren del tronco originario por su mayor apertura... Desde el año 70 d.C. aproximadamente, la "secta" o "facción" deriva en un cisma definitivo, debido a la destrucción del templo y a la evolución interna tanto del judaísmo como del cristianismo primitivo"[156]. Dentro de la *Third Quest* se habla también del "movimiento de Jesús", así R. A. Horsey, E. P. Sanders, C. A. Evans, J. P. Meier...[157].

4. *Hacia un planteamiento teológico de la relación originaria y fundante de Jesús para con la Iglesia*

El Vaticano II ha sido el primer Concilio que ha ofrecido un amplio planteamiento teológico de la relación originaria y fundante de Jesús para con la Iglesia. He aquí un análisis detallado del tenor de estos textos que abarcan la *Lumen Gentium*, ns. 2-5. En efecto, la Iglesia, según la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, está ligada a las tres personas divinas como "un pueblo unido por la unidad del Padre (nº 2), y del Hijo (nº 3), y del Espíritu Santo (nº 4)" [texto de san Cipriano, cf., también, san Agustín, san Juan Damasceno, san Fulgencio, san Cirilo...: LG 4], y además se relaciona con el Reino de Dios (nº 5). Más adelante, en LG 18, al tratar de la institución de la jerarquía, se refiere al parágrafo ya citado del Vaticano I ["edificó la Iglesia santa": DH

156. G. Theissen, *El Jesús histórico*, Salamanca 1999, 156-173. 173; *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979; cf. las excelentes síntesis y anotaciones bibliográficas de R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 201-242 ("Iglesia e Iglesias en el NT") [=*La Iglesia de Jerusalén*, Bilbao 1989, 23-41]; *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella ²1998; S. Mimouni, *L'émergence du mouvement des disciples de Jésus dans le JudaÏsme des I-II siècles. Entrée en matière*: RivistStorLettRel 35 (1999) 457-471; *Les chrétiens d'origine juive du I au IV siècle* en, P. Geoltrain (ed.), *Aux origines du christianisme*, Paris 2000, 289-304.

157. Cf. entre otros, R. A. Horsey, *Sociology and the Jesus mouvement*, New York 1989; E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Estella 2000, 28; C. A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus* en, B. Chilton/C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, 3-29. 24-26; J. P. Meier, *Jesus*: NJBC: 78: 57; en cambio, R. E. Brown, *Early Church*: NJBC: 1340, se muestra reticente a tal calificación porque los evangelios no centran este "movimiento" en Jesús sino en el Reino de Dios; cf. la panorámica de P.-H. Poirier, *Jésus et les origines chrétiennes. Quinze ouvrages récents*: LavalThéolPhil 56 (2000) 151-181.

3050] y recoge sus textos y pruebas en pro de la vocación y misión de los apóstoles en su conjunto [LG 18-29].

En LG 2 se habla del designio salvador de Dios Padre, que es quien convoca la santa Iglesia, "prefigurada desde el origen del mundo, preparada en la historia de Israel, constituida en los tiempos últimos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará al fin de los siglos". Es en este contexto donde *Lumen Gentium* se refiere a la famosa expresión patrística *ecclesia ab Abel* [san Gregorio Magno, san Ireneo, Orígenes, san Agustín, san León Magno, san Juan Damasceno; cf., la síntesis de santo Tomás: "patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae": III, q. 8, a. 3, ad 3][158].

En LG 3 se habla de la misión y obra del Hijo, que "inauguró en la tierra el Reinado de Dios, nos reveló su misterio y nos redimió por su obediencia". Es aquí donde se le relaciona con la Iglesia con una formulación significativa, al afirmar: "La Iglesia, o reino de Cristo presente ya en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios", y a su vez tal "comienzo y expansión se simbolizan en la sangre y el agua que manan del costado abierto de Cristo crucificado", imagen mistérica recordada por los grandes Padres [san Ambrosio, san Agustín...], retomada por el Concilio de Vienne del año 1312 (DS 901), y por la Constitución Conciliar del Vaticano II sobre Liturgia (SC 5).

En LG 4 se habla del Espíritu que santifica la Iglesia en una línea parecida a la de LG 2, centrándose todo en la dinámica mostrada por la frase "de esta forma los que creen en Cristo pueden acercarse al Padre en un mismo Espíritu", que manifiesta toda la economía de salvación y hace comprender cómo "El Espíritu vive en la Iglesia (*Spiritus in Ecclesia*)". Esta observación recuerda a su vez la distinción entre verdades de medio y verdades de fin, de las que habla Tomás de Aquino al comentar el Credo Apostólico y observar que la Iglesia está entre las primeras y que más que "creer *en* la Iglesia", se debe preferir la formulación "creer *en* el Espíritu Santo que santifica la Iglesia" [II: II, q. 1, a. 9]. Finalmente, el texto conciliar señala el carácter escatológico de esta presencia del Espíritu y de la Iglesia que "dicen al Señor Jesús: ¡Ven!", y concluye con la cita-síntesis referida de san Cipriano sobre la "Ecclesia de Trinitate"[159].

158. Cf. el clásico Y. Congar, *Ecclesia ab Abel* en, M. Reding (ed.), *FS. K. Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108, y el resumen en, *Abel: Agustinus-Lexikon I*, Basel 1986, 2-4.

159. Cf. la monografía de N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1981, y su síntesis en, X. Pikaza/N. Silanes (eds.), *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 657-690.

En LG 5, el texto conciliar se centra en la relación entre Iglesia y Reino de Dios y es aquí donde, por única vez, se usa la palabra "fundación" y "fundador". En efecto, dice el texto, "el misterio de la Santa Iglesia se manifiesta en su *fundación*", y se enumeran los siguientes "actos fundantes": "inicio de la Iglesia proclamando el Reino, prometido"; "su manifestación se realiza a través de la palabra, las obras y la presencia de Cristo"; "los milagros comprueban la venida del reino sobre la tierra"; "sobre todo, el Reino se manifiesta en la persona del mismo Cristo"; "Jesucristo resucitado derramó a sus discípulos el Espíritu". De esta forma "la Iglesia, dotada de los dones de su *fundador*... recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios... y constituye en la tierra el germen y el inicio (*germen et initium*) de este Reino".

Vemos pues, cómo el Vaticano II se sitúa en la línea de la reflexión actual sobre los datos del Nuevo Testamento que pone de relieve que lo que mejor concuerda es la idea de una fundación de la Iglesia a lo largo de toda la actividad de Jesús, tanto del terreno como del exaltado. En el movimiento de convocación del Jesús terreno, en su círculo de discípulos, sus comidas, en especial, su última cena antes de su muerte, etc., hay "vestigia ecclesiae" prepascuales, quizá explícitos o más probablemente implícitos. Todos estos elementos y perspectivas se utilizaron como materiales de construcción en la nueva situación después de la pascua.

En el marco de esta comprensión de estos "vestigia ecclesiae" prepascuales y como avance y precisión, se sitúa el documento de la Comisión Teológica Internacional de 1985, sobre algunas cuestiones de Eclesiología, que enumera con detalle el desarrollo y las etapas en el proceso de fundación de la Iglesia sintetizadas en diez: 1) "las promesas que en el Antiguo Testamento conciernen al pueblo de Dios sobre el pueblo de Dios, promesas que la predicación de Jesús presupone, y que conservan toda su fuerza salvífica"; 2) "el amplio llamamiento de Jesús, dirigido a todos en orden a su conversión, así como la invitación a creer en él"; 3) "el llamamiento y la institución de los Doce como signo del restablecimiento futuro de todo Israel"; 4) "la atribución del nombre a Simón-Pedro, su rango privilegiado en el círculo de los discípulos y su misión"; 5) el rechazo de Jesús por Israel y la ruptura entre el pueblo y los discípulos"; 6) "el hecho de que Jesús, al instituir la Cena y al afrontar su pasión y muerte, persiste en predicar el señorío universal de Dios, que consiste en el don de la vida que Jesús hace a todos"; 7) "la reedificación, gracias a la resurrección del Señor, de la

comunidad entre Jesús y sus discípulos, que se había roto, y la introducción después de Pascua en la vida propiamente eclesial (*proprie ecclesialem*)"; 8) "el envío del Espíritu Santo que hace de la Iglesia una creatura de Dios ("Pentecostés" en la concepción de san Lucas)"; 9) "la misión con respecto a los paganos y la Iglesia de los paganos"; 10) "la ruptura radical entre el "verdadero Israel" y el judaísmo".

El texto, a su vez, concluye de forma bien clara: "ninguna etapa, tomada aparte, es totalmente significativa, pero una tras otra, muestran bien que la fundación de la Iglesia debe comprenderse como un proceso histórico, como el devenir de la Iglesia en el interior de la historia de la Revelación. El Padre, por tanto 'determinó convocar en la santa Iglesia a los creyentes en Cristo, la cual prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y la antigua alianza, constituida en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu y será consumada gloriosamente al fin de los siglos' (LG 2). Simultáneamente, en este desarrollo se constituye la estructura fundamental permanente y definitiva de la Iglesia"[160].

Como complemento existe un documento posterior de la misma Comisión Teológica Internacional referida a la Conciencia de Jesús de 1986, que en su tercera proposición, dedicada a esta temática afirma: "Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlo en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia (*Iesum voluisse Ecclesiam fundare*)". En el comentario a tal proposición se usa la expresión "eclesiología implícita" como expresión de la intención de Jesús, ya que "no se trata de afirmar que esta intención de Jesús implique una voluntad expresa de fundar y establecer todos los aspectos de las instituciones de la Iglesia tal y como se han desarrollado en el curso de los siglos". Más adelante se precisa que "Cristo tenía conciencia de su misión salvífica. Ésta implicaba la fundación de su *ecclesia*, es decir, la convocación de todos los hombres en la 'familia de Dios'. La historia del cristianismo reposa, en último término, sobre la intención y la voluntad de Jesús de fundar su Iglesia" (nº 3. 2)[161].

160. *Documentos 1969-1996*, 332s.
161. *Documentos 1969-1996*, 386-388.

5. *Conclusión: fundación, origen y fundamentación de la Iglesia en Jesús*

Para concluir y sintetizar la relación entre Jesús y la Iglesia, podemos iluminar con una visión teológica tripartita el comienzo de la Iglesia sacramental a imagen de la estructura esencial de los sacramentos, que se establece mediante tres determinaciones: la "institución por Cristo" [1], el "signo externo" [2], y el "efecto interno de la gracia" [3][162].

Esta visión teológica tripartita es la que surge de los textos conciliares, especialmente de LG ns. 2-5, los cuales, más que centrarse únicamente en la cuestión suscitada por el modernismo sobre la "fundación" histórica de la Iglesia por Jesús de Nazaret, aportan un planteamiento teológico global de la relación fundadora, originaria y fundante de Jesús para con la Iglesia. En este sentido hemos de afirmar que las tres determinaciones aportadas por la sacramentología deben tenerse en cuenta conjuntamente para dar una correcta solución teológico-fundamental a la relación entre Jesús y la Iglesia:

[1] "*La institución por Cristo*": *Jesucristo fundador de la Iglesia*: esta primera determinación va ligada profundamente, tal como ya hemos observado, a las cuestiones relativas a la persona y a la conciencia personal de Jesús. En este sentido aparece con fuerza, a partir del desarrollo y las etapas de la vida y ministerio de Jesús de Nazaret, la génesis de una "eclesiología implícita" y a su vez "procesual", ya que esta fórmula expresa que el Reino de Dios iniciado por Jesús permanece en continuidad fiel a 'este' inicio cuando se confía, después de la Pascua, a la Iglesia, ligada a su vez a ese comienzo. Así se manifiesta la forma concreta como Jesucristo se puede llamar "fundador" de la Iglesia (cf. LG 5, y CTI: 1985 y CTI: 1986).

[2] "*El signo externo*": *Jesucristo origen de la Iglesia*: esta segunda determinación queda iluminada por el origen de la Iglesia como formación en la historia. En efecto, la acción salvadora de Jesús sólo se desarrolla en este mundo a través de los hombres y de su historia. En esta transmisión histórica ocupan una misión relevante los apóstoles y sus sucesores, que tienen el ministerio de conservar íntegro el "depósito de la fe" (DV 10). De esta forma la "Iglesia en su doctrina, vida y culto perpetúa a través de los tiempos todo lo que es y todo lo que cree" (DV 8). Por esta razón puede ser descrita como "universale sacra-

162. Cf. J. Auer, *La Iglesia*, Barcelona 1986, 142-157.

mentum salutis" (LG 1; 9; 48; 59; GS 42; 45), formada por elemento divino y humano en analogía con el misterio del Verbo encarnado, "sancta simul et semper purificanda" (LG 8). En esta línea se debe subrayar que la Iglesia es "misterio" y, a su vez, "sujeto histórico" con la consiguiente "plenitud y relatividad" que esto comporta en su "existencia histórica". Ésta debe ser analizada también con la ayuda de la metodología histórica y sociológica, como "Pueblo de Dios 'in via', en una situación nunca completa aquí en la tierra" [CTI: 1985: nº 3], pero, al mismo tiempo, consciente de que "es el reino de Dios ya presente en el misterio" (LG 3), y, de alguna forma, "sacramento del Reino" [cf. las precisiones sobre esta fórmula en, CTI: 1985, nº 10. 3].

[3] "*El efecto interno de la gracia*": *Jesucristo fundamentador de la Iglesia*: esta tercera determinación encuentra su realización en la fundamentación de la Iglesia en los misterios salvíficos de Cristo, preparados ya desde los orígenes (cf. "Ecclesia ab Abel": LG 2), articulados en su encarnación, su misterio pascual y el envío del Espíritu. En efecto, la "encarnación" del Verbo, le convierte en padre de la "nueva humanidad" (Rom 5, 12. 25) y posibilita "la recapitulación de la historia universal en Cristo" (Ef 1, 10), por mediación de la Iglesia "creatura Verbi" (DV 1).

Por su lado, el misterio pascual de Cristo es también fundamentador como máxima expresión de su servicio para todos los hombres (Mc 10, 45; 14, 24), ya que "para eso murió y resucitó Cristo: para ser Señor de vivos y muertos" (Rom 14, 9), que crea una nueva economía sacramental (SC 61), de ahí la imagen del nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo (LG 3; SC 5). Finalmente, es fundamentador "el envío del Espíritu" (Hech 2), verdadero protagonista de toda la historia y de la vida de la Iglesia, de la cual es su "alma" (LG 7), y que manifiesta plenamente su ser propio como en la dinámica de la "Ecclesia de Trinitate" (LG 4).

Queda así determinada y mejor precisada la relación fundadora [1], originaria [2] y fundante [3] de Jesucristo respecto a la Iglesia, entendida desde su estructura sacramental, verdadero quicio de la eclesiología del Vaticano II. De esta forma su misterio, histórico y trascendente a la vez, que forma "una realidad compleja" (LG 8), está totalmente referido e iluminado a Cristo, que es el único *Lumen Gentium* del cual la Iglesia, fundada-originada-y-fundamentada en Él, es "como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1).

II. La Iglesia primitiva: norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempo[163]

La importancia de la época apostólica de la Iglesia Primitiva es decisiva para la teología fundamental por razón del carácter definitivo de la revelación plena que es Jesucristo, puesto que después de

163. La actualidad de este tema es evidente en la inmensa bibliografía entre la que escogemos la precisa síntesis, entre sus diversas publicaciones, de R. E. Brown, *Early Church: Church in the New Testament:* NJBC § 80: 1-33, y *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron (1984),* Bilbao ³1998; citemos también las dos colecciones españolas: la más divulgativa de R. Aguirre, director de la colección *Iglesias del cristianismo primitivo* (Universidad de Deusto), Bilbao 1988s., con J. A. Ubieta (*Tesalónica*), J. de Goitia (*Roma*), J. O. Tuñí (*Comunidades joánicas*) y R. Aguirre (*Jerusalén y Antioquía*), autor también, *La Iglesia de los Hechos*, Madrid 1989, y su posterior, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, y la otra colección española más orientada a la investigación de R. Trevijano, director de la colección *Plenitudo temporis* de la Universidad Pontificia de Salamanca, con su más reciente y fecunda obra, *Orígenes del cristianismo*, Salamanca 21999; J. J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría,* Salamanca 1994; cf. en esta línea, las colecciones promovidas por M. Hengel (Tübingen) en, *Arbeiten zur Geschichte des Antikens Judentums und der Urchristentums*, con la conocida obra de C. A. Evans, *Jesus and His Contemporaries*, Leiden 1995; la promovida por G. Lüdemann (Göttingen) en, *Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristetums*, con un primer trabajo de M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, Frankfurt 1995; la mejor enciclopedia reciente sobre el tema es K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums,* Tübingen 1994; orientaciones certeras se encuentran en, J. Gnilka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Freiburg 1999; É. Nodet/J. Taylor, *Essai sur les origines du Christianisme. Une secte éclatée,* Paris 1998; J. Becker, *Das Urchristentum als gegliederte Epoche,* Stuttgart 1993; A. Vögtle/L. Oberlinner, *Anspassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche*, Freiburg 1992, y J.-G. Pagé, *L'Église à son printemps,* Montréal 1990; en un ámbito más teórico-sociológico se mueve G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen,* Gütersloh 2000, 385-411, donde concluye, en claro enfoque teológico-fundamental, tratando de la "Plausibilität" del cristiniasmo primitivo; en el mundo anglófono se deben citar las ya clásicas obras de W. H. C. Frend, *The Early Church (1982),* Philadelphia ⁸1994; *The Rise of Christianity,* Philadelphia 1984; E. Ferguson (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity,* New York/London 1990, así como el más crítico de R. Stark, *The Rise of Christinanity,* New Jersey 1996, que pone en cuestión "el mito" de un inicio del cristianismo como movimiento clandestino; más descriptivos son, R. Minnerath, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église Apostolique,* Paris 1994; W. Kirschsläger, *Die Anfänge der Kirche*, Graz 1990; L. Schenke, *La comunidad primitiva (1990),* Salamanca 1999; F. J. Cwiekowski, *The Beginnings of the Church*, New Jersey 1988, seguidor fiel R. E. Brown; E. F. Harrison, *The Apostolic Church*, Michigan 1985; C. K. Barrett, *Church, Ministry and Sacraments in the NT*, Carlisle 1985; P. C. Bori, *La Chiesa primitiva,* Brescia 1977; en la línea sociológica, W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos(1983),* Salamanca 1987, y el balance de P. F. Esler, *Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the NT in its context,* London 1995, especialmente con los conocidos, J. H. Elliot, B. J. Malina, J. H. Neyrey…; cf. nuestra síntesis que actualizamos y ampliamos aquí en, *Iglesia primitiva:* DTFesp: 680-686 (voz sólo en la edición española).

Él "no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (DV 4; cf. 2; 13): de ahí que esta época sea norma y fundamento para la Iglesia de todos los tiempos (cf. K. Rahner). Precisamente el concilio Vaticano II, al hablar de esta época, engloba a "los apóstoles" y a los llamados "varones apostólicos" (DV 7. 18), y es así como reafirma el origen apostólico y, por tanto definitivo, del Nuevo Testamento (DV 19s.)[164]. He aquí unos elementos de análisis para la comprensión de la Iglesia apostólica.

En los Evangelios la expresión "Iglesia" aparece sólo dos veces en boca de Jesús. En efecto, según Mt 18, 17, se refiere a la comunidad local al tratar la corrección fraterna, y según Mt 16, 18, se recuerda que Jesús habló de la Iglesia en sentido amplio: "sobre esta piedra edificaré mi Iglesia". Aparte esta breve referencia terminológica al ministerio de Jesús, en la segunda mitad del siglo I, Ef 5, 25 afirma: "como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella"[165]. Es de esta forma germinal que se expresa la relación fundadora, originaria y fundante entre Jesús y la Iglesia. Ya en los inicios del siglo II, Ignacio de Antioquía habla claramente de la "Iglesia católica" [*Smyrn.* 8: 2], y a finales de este mismo siglo, Celso distingue entre los conventículos gnósticos y "la gran Iglesia" [Orígenes, *Contra Celso* 5, 59].

Toda esta etapa configura la Iglesia primitiva, en su *época apostólica*, cuyo testimonio inspirado es el Nuevo Testamento, redactado en su mayor parte en el s. I d.C. En la primera mitad del s. II d.C. aún se incorpora al canon del Nuevo Testamento alguna obra –posiblemente 2 Pe–, en coincidencia con los primeros escritos no canónicos. Algunos de estos últimos, como los "Padres Apostólicos" y los "Apologetas", sirven de guía teológica para la Iglesia en el siglos sucesivos. Otros son clasificados como apócrifos e incluyen una teología que es calificada como herética, ya sea gnóstica o doceta. Ya en la segunda mitad del s. II d.C. se cierra definitivamente tal época con la 2 Pe que puede situarse, ya sea a comienzos del siglo II (X. Alegre, J. H. Neyrey)[166], o ya sea, como

164. Cf. el clásico J. Schumacher, *Die Apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg 1979.
165. Cf. J. Roloff, *ekklesia:* DENT I: 1250-1267; *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, y la síntesis reciente con bibliografía de M. Nobile, *Ecclesiologia Biblica*, Bologna 1995.
166. Cf. X. Alegre, *La Segunda Carta de Pedro* en, J.-O. Tuñí/X. Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Estella 1995, 367s.; J. H. Neyrey, *The Second Epistle of Peter:* NJBC § 64: 4; *2 Peter, Jude*, New York 1993.

testimonio de la reconciliación entre Pedro y Pablo, hacia el año 130 (R. E. Brown)[167] o hacia el 145/150 (Fr. Mussner, A. Vögtle)[168], y, finalmente, con san Ireneo, obispo de Lyon en 177 d.C., empieza el período propiamente patrístico.

La amplitud de esta etapa de la Iglesia apostólica facilita poderla articular en torno a dos o, quizá mejor, tres generaciones: la generación propiamente *apostólica*, entre los años 30/65 d.C., señalada por los grandes Apóstoles (Santiago, Pedro, Pablo...), y la posterior o *post-apostólica*, que puede subdividirse en la generación como propiamente *sub-apostólica*, entre los años 66/100 d.C., porque se cubre bajo el nombre de los Apóstoles ya desaparecidos, y la generación más bien *post-apóstolica* que se alargaría hasta el final del Nuevo Testamento[169]. Por su lado, es R. E. Brown quien ha promovido la triple división vista como una evolución no contradictoria, que en cambio en el mundo protestante continúa siendo calificada como de "protocatólica", y por tanto, no del todo fiel a las anteriores[170]. Será en Ignacio de Antioquía –primera mitad del s. II– que el adjetivo "apostólico" aparecerá por primera vez [*A los Tralianos*, inscripción], donde recuerda el modelo de los apóstoles y, de forma especial, la norma establecida por su doctrina [*Martirio de Policarpo,* XVI, 2]. Por esto y con razón, se puede concluir que "a partir del siglo II, 'los apóstoles' son para la conciencia cristiana el punto decisivo del paso histórico de Jesucristo a su Iglesia"[171].

1. *El período apostólico: ca. 30-65 d.C.*

1. *La comunidad y su vida*

Aunque inicialmente Jesús no tuviese un interés explícito en crear una sociedad formalmente distinta, a pesar de que existía en su predi-

167. R. E. Brown/J. P. Meier, *Antioch and Rome,* London 1983, 208-210; *An Introduction to the New Testament,* New York 1997, § 36 (p. 762).
168. Fr. Mussner, *Petrus und Paulus –Pole der Einheit,* Freiburg 1976; A. Vögtle, *Der Judasbrief. Der Zweiste Petrusbrief,* Düsseldorf 1994, 128s., entre 100/150, la mayoría 120/125, pero es posible el 150.
169. El documento de la CTI de 1973 precisamente sobre la Apostolicidad, constata dos etapas: la apostólica y la post-apostólica, cf. Proemio, nº 3: CTI, *Documentos 1969-1999*, Madrid 1998, 64.
170. A pesar de su renovado enfoque así lo pantea, J. Roloff, *Die Kirche in Neuen Testament,* 214. 267. 311s., y *Apôtre* en, Y. M. Lacoste (ed.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, 77-80; cf. R. E. Brown, *Early Church:* NJBC § 80: 1-33, y *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron,* Bilbao ³1998, 17-40.
171. Cf. R. Trevijano, *Apóstol:* DPAC I: 181s. 182.

cación y vida una clara "eclesiología implícita" y "procesual" (cf. CTI: 1986, nº 3. 2), muy pronto los cristianos se convirtieron en una comunidad reconocida en la cual el bautismo tenía la función de designar los seguidores de Jesús. El amplio uso de la expresión *koinonia*, comunidad/comunión, en el Nuevo Testamento –13 veces en la literatura paulina–, manifiesta la forma de vida de estos bautizados, y quizá refleje un antiguo nombre semita dado al grupo cristiano, quizá surgido del nombre esenio de Qumrán dado a su comunidad, *yahad*: "la única", "la común-unidad" [1 QS 1: 1. 16; 5: 1. 2. 16...][172]. Otros nombres antiguos son el "Camino" [6 veces en Hech, que recuerda también Qumrán 1 QS 8: 12-14], los "Discípulos" [27 veces en Hech], los "Santos" [3 veces en Hech 9, y 26, 10], los "Cristianos" [Hech 11, 26] y la "Iglesia" [28 veces en Hech]. Será esta última la expresión progresivamente prevalente, y se usará, tanto para significar las comunidades locales [Hech 15, 45; 16, 5], como para un ámbito más amplio [Hech 5, 11; 9, 31]. En su trasfondo puede verse una referencia al momento en que Israel se convirtió en pueblo de Dios a través de la alianza y que en Dt 4, 10; 9, 10; 18, 16; 23, 1s.; 31, 30, es calificado como *qahal* –asamblea–, expresión que los LXX traducen por *ekklesia* –Iglesia–[173]. Otro signo claro de la continuidad con Israel viene dado por la expresión "los Doce", referida a las doce tribus de Israel como expresión-síntesis de todo el pueblo y que está también presente en Qumrán [cf. el "Consejo de los doce hombres": 1 QS 8: 1][174].

El modelo de vida de esta *koinonia*, comunidad/comunión cristiana está bien descrita en Hech 2, 42, y refleja un claro trasfondo judeo-cristiano en sus cuatro aspectos[175]. Por un lado, *la oración*: los Evangelios se refieren primariamente a la oración judía *Shema* (cf. Mc 12, 29); a su vez los himnos cristianos primitivos tales como el "Magnificat" y el "Benedictus" (Lc 1, 46-55. 68-79) son un mosaico de referencias del AT

172. Cf. la síntesis reciente de J. H. Charlesworth: *Community Organization in the Rule of the Community* en, L. H. Schiffman/J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, 133-136 (bibliografía).

173. Cf. el clásico, P. Tena Garriga, *La Palabra Ekklesia*, Barcelona 1958, 19-24; el *qahal* como "asamblea escatológica de Dios" en, 1QM 4, 10; 1QSa 2, 4; CD 7, 17; 11, 22; 12, 6; referencia al Sinaí en, 1Cor 10, 1-5; Heb 12, 18-124, y en Filón de Alejandría, *Ebr.* 213, y *Decal.* 32.

174. Cf. las conexiones entre Hech y Qumrán en, G. E. Sterling, *Acts of the Apostels: Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 5-7, son: la similar calificación de "camino" y de "secta/facción"; el liderazgo paralelo de "obispos (en griego, 'inspectores')" [NT], e "inspectores" [Qumrán]; la comunidad de bienes...

175. Cf. J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 1984, 16-20.

y manifiestan grandes similitudes con los himnos del Qumrán; los mismos himnos cristológicos primitivos tienen amplias citas judías (Fl 2, 5-11; Col 1, 15-20; Jn 1, 1-18) y en la oración del Señor resuena claramente la oración judía (Lc 11, 2-4; Mt 6, 9-13). Por otro lado se celebra *la fracción del pan*: en Hech se habla de la asistencia al templo para orar, así Pedro y Juan [2, 46; 3, 1; 5, 12. 21]. Esto muestra como en los primeros pasos de los judeo-cristianos se mantenían sus prácticas judías. La "fracción del pan" se impuso además como actualización de la fiesta pascual judía en clave eucarística. También el modelo judío afectó el tiempo de tal celebración. En efecto, a la caída de la tarde del sábado ya era permitido reunirse a los judeo-cristianos que así celebraban juntos la Eucaristía cristiana en espera del "primer día de la semana", conocido ya desde finales del s. I p. C. como "el día del Señor" [*Ev. Pedro* 9, 35; 12, 50; *Didajé* 14, 1].

El tercer aspecto es *la enseñanza de los Apóstoles*: a partir de la Ley, los Profetas y los otros Escritos, "los Apóstoles y los varones apostólicos" completaron esta Sagrada Escritura, enraizados en la enseñanza de Jesús y, progresivamente, redactaron una segunda parte con el título de Nuevo Testamento, que se completó definitivamente durante el siglo segundo. A su vez, se produjo un proceso similar en el Judaísmo a través de "La Misná", una segunda enseñanza a través de las Escrituras, publicada a finales del mismo siglo, base de todo el desarrollo posterior del judaísmo[176].

Finalmente, el cuarto aspecto es *la comunidad de bienes*: era la puesta en común de los bienes atestiguada en Hech 2, 44s; 4, 32-37; 5, 1-6. Aunque puedan encontrarse elementos de "idealización" en esta descripción lucana, la perspectiva encaja con la tradición de Qumrán que ve en esto un signo escatológico [1 QS 1: 11-15]. A su vez, Pablo parece confirmar esta situación al hablar de la colecta por los pobres de

176. Cf. C. del Valle (ed.), *La Misna*, Salamanca 21997, 18. 22. 24: "La Misná constituye su (concilio de Yabne/Yamnia del fin s. d.C.) broche de oro, la carta constitutiva de una nuevo modo de ver el judaísmo... el hacer de la Torá entera la norma de la vida cotidiana del judío... se recogen las antiguas tradiciones de Israel... se escrutan las Escrituras en busca de textos bíblicos que iluminen la cambiante realidad humana, se adoptan nuevas disposiciones, algunas sin fundamentación bíblica"; "Maimónides, en su comentario a la Misná, sólo señala treinta textos que no tendrían soporte alguno escriturario y que procederían directamente de los labios de Moisés tal cual éste los recibió de Dios en el Sinaí. Esta dato es sumamente significativo para comprender la relación entre Misná y Escritura en la concepción rabínica"; "muchas de la tradiciones que transmite, la concepción del judaísmo que refleja... son contemporáneas al NT y algunos han quedado estampados y registrados en los escritos del NT".

Jerusalén (Rom 15, 26; Gál 2, 10; 1 Cor 16, 1-3). Por otro lado, tal forma de proceder es vista como característica de la ética cristiana que condena la riqueza y exalza la pobreza (Lc 1, 53; 6, 24; Mc 10, 23; 2 Cor 8, 9; Stg 5, 1), y es requisito para los ministros el que sean buenos administradores (1 Pe 5, 2; 1 Tm 3, 4s.). En 1 Pe la profunda experiencia comunitaria de los creyentes comportará la descripción novedosa de la Iglesia como "fraternidad" (2, 17; 5, 9)[177].

2. *Diversidades en la comunidad*

Progresivamente la comunidad primitiva se encontró con un nuevo y decisivo desafío: la entrada de gentiles, que suscitó un vivo debate entre tres principales portavoces: Pedro, Santiago y Pablo[178]. Hacia la mitad del s. I d.C. se produjeron unas actitudes diferentes entre la comunidad cristiana, que reflejan diferencias teológicas atestiguadas en el NT y que dieron varios grupos de cristianismo judeogentil: el primer grupo insistía en la plena observancia de la Ley mosaica, incluida la circuncisión (Hech 11, 2; 15, 2; Gál 2, 4; Fl 1, 15-17...). El segundo grupo mantenía la importancia de la observancia de algunas prácticas del judaísmo, pero sin la circuncisión (Hech 15; Gál 2; Pedro y Santiago...). El tercer grupo, en cambio, negaba la necesidad de prácticas judías, especialmente en las comidas (Hech 15, 20-39; Gál 2, 11-14; 1 Cor 8; Pablo). Finalmente, el cuarto grupo no daba importancia al culto y a las fiestas judías, y se oponía claramente el Templo, como refleja el discurso de Esteban (Hech 7, 47-51) y, con más radicalidad, la carta a los Hebreos (8, 13) y textos joánicos (Jn 8, 44; 15, 25; Ap 3, 9).

Este dibujo de la comunidad primitiva en el período apostólico hasta el año 65 d.C. es fuertemente apostólico, ya que los Evangelios, Hechos y Pablo indican la importancia de los apóstoles como grupo y como individuos en este período formativo. De ahí las observaciones ya presentes en el documento cristiano más antiguo como es la Primera a los Tesalonicenses que pide respeto "a los que os presiden en el Señor" (5, 12) y, a su vez, en escritos posteriores se subraya la diversidad de funciones en las primitivas Iglesias paulinas (Fl 1, 2: "los inspectores/obispos y diáconos"; 1 Cor 12: los numerosos carismas...).

177. Cf. M. Dujarier, *L'Église-Fraternité 1*, Paris 1991.

178. M. Quesnel ve un triple tipo de autoridad en la Iglesia primitiva: la paternal-real en Santiago, la filial-sacerdotal en Pedro y la espiritual-profética de Pablo, cf. *Trois figures de l'autorité dans l'Église du I siècle: Pierre, Jacques et Paul:* Transversalités 72 (1999) 41-53; sobre la figura de Santiago, cf. el reciente "status quaestionis" de B. Chilton/C. A. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins,* Leiden 1999.

2. *El período sub-apostólico [último tercio del siglo I] y post-apostólico [hasta la mitad del siglo II]*

1. *La gran transición*

A partir del año 66 d.C. las tres figuras más conocidas de la Iglesia primitiva (Santiago, Pedro y Pablo) ya han muerto como mártires. En este último tercio del siglo primero más que conocer nuevos nombres de "varones apostólicos", éstos se cubren bajo el manto de los apóstoles ya desaparecidos, de ahí la nomenclatura de período "sub-apostólico" o segunda generación. Así, Colosenses, Efesios y las Pastorales, hablan en nombre de Pablo. El evangelio más antiguo, Marcos, asume el nombre de un compañero de Pedro y Pablo. Mateo, se atribuye a uno de los doce, y Lucas, al compañero de Pablo. El cuarto evangelio se refiere a la tradición del discípulo amado. Las cartas de Santiago, Pedro y Judas son ejemplos de una trayectoria sub-apostólica. En definitiva, el testimonio cristiano del período sub-apostólico se convierte en menos misionero y móvil, y más pastoral y estable para consolidar las Iglesias constituidas en el período apostólico anterior (entre 30 y 60 d.C.).

Otra transición interna fue el progresivo dominio de los gentiles. De hecho, la destrucción de Jerusalén comportó que la Iglesia de Jerusalén no perpetuase su función preeminente como antes del año 65 d.C. (cf. Gál 1-2, y la colecta paulina). Si Hech 15, 23 describía la Jerusalén del año 50 d.C. como interlocutora de los cristianos de Antioquía, Siria y Cilicia, –y quizá también de los de España de acuerdo con la voluntad de Pablo de visitarla (Rom 15, 24. 28) y del testimonio no bíblico y tardío de tal realización (*1 Clem* 5, 7; *Frag. Muratori*, hacia 180 d.C.)[179]–; al final del s. I d.C., la Iglesia de Roma habla a los cristianos del Norte de Asia Menor y de Corinto (1 Pe 1, 1; *1 Clem.*) y es calificada como "preeminente en la caridad" (Ign., *Rom*)[180]. Así, mientras que, a finales del 50 d.C., Pablo confiaba aún en la plena incor-

179. Para los argumentos históricos a favor y en contra de tal presencia, M. Sotomayor, *Los testimonios más antiguos del cristianismo hispano* en, *Historia de la Iglesia en España I,* Madrid 1979, 35-80.

180. Cf. J. J. Ayán Calvo en, *Ignacio de Antioquía. Cartas,* Madrid 1991, 149, anota dos interpretaciones: "1) la Iglesia de Roma está por encima de las otras Iglesias por su caridad (cf. J. B. Lightfoot); 2) la Iglesia de Roma preside la asamblea del amor que es la Iglesia" (cf. Th. Camelot, G. d'Ercole)".

poración de Israel (Rom 11, 11-16: "mi linaje"), en este período subapostólico, los Hechos nos transmiten las últimas palabras de Pablo sobre este pueblo, que no ha querido entender y que por esto la salvación ha sido enviada a los gentiles que la acogerán (28, 25-28). A pesar de la afirmación de la ruptura del muro de hostilidad que les separaba (Ef 2, 13-16), se acrecienta una dura polémica contra "la sinagoga de Satán" (Ap 2, 9; 3, 9) y contra el Templo (Hech 7, 47-51; Heb 8, 13; Jn 8, 44; 15, 25)[181].

Esta transición va ligada también a la del Judaísmo. La revuelta judía de los años 66 al 70 d.C. no tuvo un soporte uniforme dentro del Judaísmo, especialmente entre el sector más selecto de los fariseos que se convirtieron entonces en los más dominantes. Progresivamente los judeo-cristianos fueron considerados como una "escuela de pensamiento" disidente visualizados como un "movimiento" o "secta" y excluidos de la sinagoga (la "hairesis" –secta/facción– de Hech 28, 22)[182]. La comunidad de Juan atestigua este proceso al recordar que quien confesaba Jesús era expulsado de la sinagoga (9, 22. 34; 12, 42) y aún ejecutado (16, 2), en el sentido de que sin la protección de la sinagoga los cristianos eran vistos como ateos, según confirma en el año 112 d.C., Plinio, el joven, gobernador de Bitinia.

Progresivamente pues, el cristianismo apareció como una nueva religión al crecer los procedentes de los gentiles y al ser excluidos sus seguidores de las sinagogas. Los antiguos privilegios de Israel según el AT: "un pueblo escogido, un sacerdocio real y una nación santa" (= Ex 19, 5s.; Ez 43, 20s.) se convierten en calificativos propios de los cristianos (cf. 1 Pe 2, 9s.). Como ejemplo de radicalización de esta postura se encontrará Marción, a mitad del s. II d.C., que prescindirá del Antiguo Testamento, extremo no aceptado por la gran Iglesia. Con todo, también quedaron judeo-cristianos en este período. En efecto, parece que los que rehusaron la revuelta cruzaron el Jordán hacia la zona de la ciudad de Pella [cf. Eusebio, *Hist. Ecle.* III, 5. 3], y así pudieron preservar un vibrante testimonio del judeo-cristianismo. Dentro de este período, entre 65/95 d.C., el Evangelio de Mt se mueve entre la misión "a las ovejas de la casa de Israel" (10, 6) hasta la que llega a todas

181. Cf. las síntesis de D. Marguerat (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle,* Genève 1996, y J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians the parting of the ways A. D. 70 to 135,* Cambridge 1999.

182. Cf. H. Cazelles, *La naissance de l'Église, secte juive rejetée?* Paris [2]1983, y C. Rowland, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism,* London [3]1989.

la naciones (28, 19). Pablo va contra la imposición de la ley "ya que el hombre es justificado por la fe y no por las obras" (Rom 3, 28). Santiago, en cambio, dice: "por las obras es justificado el hombre y no por la fe sola"(2, 24). Será Pedro quien se presenta como amigo de ambos (2 Pe 3, 15s.; *Clem.),* y aunque es criticado también por ellos (Gál 2, 11-14), emerge como la imagen de figura-puente en esta Iglesia apostólica.

2. *La vertebración de la eclesiología tardía del Nuevo Testamento*

La desaparición de los grandes apóstoles, la destrucción de Jerusalén y la creciente separación del judaísmo produjo varias reacciones en los cristianos del período sub- y post-apostólico que configuraron los elementos base de la eclesiología naciente en una institución eclesial ya regularizada que se dibuja en tres etapas en la misma literatura paulina[183]. Este proceso es calificado frecuentemente de forma negativa, y no sin poca precisión, como "protocatolicismo". Mejor sería reconocer que cada religión necesita de una tradición y una institucionalización reguladora para poder transmitirse. Así, las primeras y grandes cartas de Pablo manifiestan los comienzos de esta *institucionalización* que *construye* la comunidad: es un momento en el que prevalece una cierta autoridad carismática –que la persona misma de Pablo visibiliza– aunque bien enraizada en su origen divino y apostólico. En la segunda etapa, tipificada por Colosenses y Efesios, se percibe la *institucionalización* que progresivamente *estabiliza* la comunidad: la ausencia del Apóstol conlleva un establecimiento de una cierta autoridad y vertebración según el modelo familiar en las Iglesias y la acentuación de la unidad en la Iglesia dentro de la diversidad en el texto paradigmático de Ef 4, 4-6: "Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, una sola esperanza, un solo cuerpo, un sólo Espíritu, un solo Dios y Padre"[184]. Finalmente, las Pastorales muestran la *institucionalización* que *protege* definitivamente la comunidad: de ahí el papel decisivo de Timoteo y Tito, a quien se dirigen estas cartas, así como el papel emergente de los "presbyteroi" (presbíteros/ancianos) y de la "episkopé" (supervisión/obispo) en cada ciudad.

183. Cf. M. Y. MacDonald *Las comunidades [Iglesias (en el original inglés)] paulinas (1988),* Salamanca 1994, estudio de primera línea con una sistematización clarificadora.

184. Cf. Ponticia Comisión Bíblica, *Unidad y diversidad en la Iglesia (1988),* en EV 11: 554-643.

Así pues, la desaparición de la generación apostólica, creó de forma especial una situación totalmente nueva para la Iglesia que de acuerdo con el principio de la "tradición por sucesión" (la famosa fórmula de Ireneo, *Adv. Haer.* III, 3. 1) le obligó paulatinamente a encontrar "sucesores" del particular "ministerio" que ejercían los Apóstoles. Esta transición entre el período apostólico y el período sub- y post-apostólico se hizo de forma relevante con la ayuda de la función de la "episcopé". Las comunidades locales sub- y post-apostólicas experimentaron la necesidad primera de consolidarse en un "lugar" así como de mantenerse en la "catolicidad" de la Iglesia una. Esta misión, este ministerio, fue asumido por aquellos que sucedían a los Apóstoles en su particular "episcopé", se llamaran obispos o prebísteros, tal como se manifiesta en Tt 1, 7-11, y 1 Tm 3, 1-7, así como en la *1 Clem* de finales del s. I d.C.

Correlativamente se pasa de un apostolado misionero al episcopado local. Cada comunidad tenía un colegio de ministros locales y fue, de forma preeminente, a partir de la presidencia única de la celebración eucarística como se asumió el episcopado monárquico. Así pues, progresivamente se condensaron en una misma persona aquello que venía de la "episcopé" apostólica y aquello que definía ya al obispo local. De esta forma, hacia el 110 d.C., Ignacio de Antioquía da ya el testimonio consolidado del triple grado del ministerio apostólico: los obispos, los presbíteros y los diáconos, establecidos "hasta los confines de la tierra" (Ign. *Eph.* 3, 2)[185].

3. *Conclusión:* con el último escrito del Nuevo Testamento, la Segunda Carta de Pedro, se concluirá propiamente la Iglesia Primitiva en su *época apostólica* y por tanto en su fase constitutiva y fundante (cf. DV 4), probablemente hacia inicios del siglo II d.C. y no más allá de su mitad (en el caso que la 2 Pe reflejase la discusión con Valentiniano y Marción se podría situar hacia el 140 d.C.). Época apostólica que se refleja en el testimonio inspirado que es el Nuevo Testamento, el cual completa al reconocido desde entonces como su primera parte o Antiguo Testamento, especialmente en su versión griega usual de los LXX. Época marcada por una progresiva institucionalización de la "koinonía" naciente, en la cual emerge la función progresiva de los sucesores de los Apóstoles cuyo "ministerio eclesiástico de institución

185. Síntesis en, R. Trevijano, *Sucesión apostólica:* DPAC II: 2046-2048, y nuestra presentación de estos datos en, *La Apostolicidad de la Iglesia y el ministerio del Obispo*: Diálogo Ecuménico 24 (1989) 107-139.

divina es ejercido por aquellos que desde antiguo fueron llamados obispos, presbíteros y diáconos" (LG 28). A su vez, la imagen final de Pedro en 2 Pe, que abraza Pablo y Santiago, a través de Judas, sirve de nuevo como figura-puente entre ambas tendencias y a su vez como palabra final y autorizada de la Iglesia primitiva, norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos[186].

III. El ministerio petrino

Desde el nacimiento de la Eclesiología Fundamental surgió el uso de la llamada "via primatus", a través del estudio histórico del primado del ministerio petrino y de sus sucesores, como una de las vías para "demostrar" la verdad de la Iglesia católica. Así, esta "via primatus" después de las afirmaciones solemnes de los Concilos II de Lyon [1274: DH 861] y de Florencia [1439: DH 1307s.], aparecía en sus primeras elaboraciones de los siglos XVI y XVII articulada con la nota de la unidad de la Iglesia (cf. los tratados de los Cardenales Hosio –1504-1579 y Belarmino –1542-1621–), ya que ante la constatación de que todas las confesiones cristianas reivindicaban el valor probativo de la unidad de "hecho", a los apologetas católicos les convenía subrayar el principio de unidad de "derecho" que representa el papado.

Tal vía fue progresivamente la más significativa y con el Concilio Vaticano I encontró su carta magna en la eclesiología apologética que se prolongó con fuerza hasta el Vaticano II. En efecto, este concilio al afrontar la Eclesiología de forma más global en sus diversos Documentos (LG, AG, UR, GS...), posibilitó que ésta se convirtiese en un tratado teológico centrado primordialmente en el misterio de la Iglesia. Es este marco que la LG en su capítulo III sobre la "Constitución

186. Si el origen de la carta fuera Roma, cosa que no debe excluirse, cf. 3, 1, esta imagen quedaría aún más confirmada con la función clave de esta Iglesia en la segunda mitad del siglo II d.C; el tema de la Iglesia Primitiva ha sido estudiado en diversas publicaciones españolas recientes aunque no siempre con ecuanimidad histórica y crítica tal como acontece en, J. Montserrat, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del s. I*, Barcelona 1989; *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Barcelona 1992, y, aún más en, G. Puente Ojeda, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico,* Madrid ³1991; *Fe cristiana, Iglesia y poder,* Madrid 1991, en cambio, las obras, A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo,* Granada-Madrid 1991; *Fuentes del Cristianismo,* Granada-Madrid 1993, a pesar de un cierto desequilibrio, ofrecen diversas colaboraciones notables.

Jerárquica de la Iglesia y en particular del Episcopado", ubicará la misión del ministerio petrino[187].

1. *La imagen neotestamentaria de Simón Pedro y de su ministerio*

La historia de Simón Pedro, en su primera etapa durante el ministerio de Jesús, puede describirse así, según el consenso católico-protestante de R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reumann: Simón fue uno de lo primeros en ser llamado, a su vez tuvo un papel muy preeminente en este grupo y, además, probablemente, hizo una cierta confesión mesiánica de Jesús en la línea de la contenida en Mc 8, 29: "tú eres el Mesías", cuya autenticidad queda confirmada por su no aceptación por parte de Jesús que muestra que Simón no entendió plenamente a Jesús.

Ya en la Iglesia primitiva Simón llegó a ser conocido como Cefas-Pedro, probablemente porque Jesús le dio este nombre, de acuerdo con su narración en tres contextos diferentes (Mc 3, 16; Mt 16, 18; Jn 1, 42); se le concedió, además, de entre los Doce la primera aparición de Jesús resucitado, hecho que comportó que fuese el más importante de ellos en Jerusalén y su entorno (cf. 1 Cor 15, 5; Lc 24, 34; Gál 1, 18...). Tuvo, asimismo, una actividad misionera principalmente entre los judíos, pero también entre los gentiles (Hech 10; 1 Cor 1, 12; 1 Pe 1, 1), y su postura teológica fue intermedia entre la de Santiago y Pablo (Hech 15, 25; Gál 2, 11s.; 2 Pe...).

Sobre la trayectoria de las imágenes de Pedro en el pensamiento del NT, además de las ya sugeridas como testigo primitivo de Jesús resucitado, portavoz de los Doce y misionero, se desarrolla la de Pedro como gran pescador-misionero (Lc 5), que debe confirmar a sus hermanos por su continua predicación misionera (Lc 22, 32: "confirma a tus hermanos"); a su vez, es pastor (1 Pe 5), que ejerce la autoridad pastoral en virtud de las llaves del reino y del atar y desatar que le confió Jesús (Mt 16, 19). Por ser buen pastor da la vida por sus ovejas (Jn 10, 11; 13, 36) y se convierte en mártir cristiano en Roma hacia los años 60 d.C. como "testigo de los sufrimientos de Cristo" (1 Pe 5, 1).

Especial relevancia tiene la imagen de Pedro receptor de revelación propia tanto de la resurrección (1 Cor 15, 5), como de su gran escena anunciadora: la transfiguración (Mc 9, 2-10; 2 Pe 1, 16-18), y es además perceptible también en su práctica misionera (Hech 5, 1-11; 10, 9-

187. Actualizamos nuestra voz, *Ministerio Petrino. I. Perspectiva de teología fundamental:* DTFesp: 959-964.

16; 12, 7-9). De forma prevalente Pedro se manifiesta como confesor de la fe cristiana verdadera en el texto de Mt 16, 16s., donde toma cuerpo una solemne revelación de Dios acerca de la identidad de Jesús: es el Mesías y el Hijo del Dios vivo. Con esa fe, se hace patente a la comunidad cristiana que Pedro es realmente la roca sobre la que Jesús ha fundado su Iglesia, contra la que no prevalecerán las puertas del Hades. A su vez, Pedro es el guardián de la fe contra la falsa enseñanza en la interpretación, tanto de las escrituras (2 Pe 1, 20s.), como de los otros apóstoles (3, 15s.).

Finalmente, Pedro es visto también como débil y pecador. Es censurado por Jesús, y aún llamado "Satanás" (Mc 8, 33; 9, 5s.; Mt 16, 23; Jn 13, 6-11; 18, 10s.), así como criticado por Pablo (Gál 2, 11ss.). Niega a Jesús (Mc 14, 66-72), pero se arrepiente y es rehabilitado (Jn 21, 15-17). Hombre de poca fe, es salvado por Jesús al hundirse (Mt 14, 28-31); pescador indigno, recibe de Jesús poderes espirituales (Lc 5, 8-10) y, una vez convertido, se vuelve en fuente de fortaleza (Lc 22, 32).

Podemos observar hasta aquí el amplio y consolidado consenso que existe entre los especialistas de todas las confesiones cristianas sobre la historia y la pluralidad de imágenes de Simón-Pedro en el Nuevo Testamento. Ahora bien esta sola investigación bíblica no basta para tratar del ministerio petrino en la Iglesia a través de los tiempos, ya que no resuelve necesariamente el problema acerca de la importancia de Pedro para la Iglesia subsiguiente[188].

2. *La tradición exegética de Mt 16, 16-19 y Jn 21, 15-17*[189]

El Concilio Vaticano I, al citar los dos textos básicos de Mt 16, 16-19 y Jn 21, 15-17, afirma la importancia que tiene la comprensión de la tradición exegética para su correcta interpretación, con estas pala-

188. Cf. R. E. Brown..., *Pedro en el NT*, Santander 1976, y R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Estella 1991; W. D. Davies/D-C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew II,* Edimburgh 1991, 647-652 (*Excursus XIII: Peter in Matthew*), subraya tres tendencias en la interpretación de Pedro: una que lo sitúa como un dirigente rabínico; otra que lo ve como puro símbolo del discípulo, y una intermedia, que responde mejor a los textos, la cual subraya que Pedro es el 'primero' (Mt 10, 1; 4, 18-22), y llega a esta síntesis: "a few things can be reasonably sure. Peter was not simply a representative disciple for Mt, and he was not just the first disciple to be called. He was the preeminent apostle, which meant he heald a significance and authority the other disciples dis not hold. His rôle in salvation-history was pivotal, and probably his authority continued to make itself felt in the living tradition of Matthew's community".

189. Cf. P. Grelot, *Sobre la función específica de Pedro* en, *Las palabras de Jesucristo*, Barcelona 1988, 193-226; el mejor *status quaestionis* actual en, R. Pesch, *Petros:* DENT

bras: "esta doctrina (sobre las institución del Primado apostólico en san Pedro) tan clara de las Sagradas Escrituras, tal y como las ha entendido siempre la Iglesia católica" [DH 3054]. Estos dos textos bíblicos, aunque no caigan de por sí bajo la definición dogmática (cf. U. Betti), están obviamente en el origen de tal interpretación eclesial. Además, tales textos ¿no se comprenden mejor si se trata de una función continuada (cf. los verbos: "ligar-desligar" y "apacentar")?[190].

El texto de Mt 16, 16-19, merece particular atención dada su importancia decisiva en la historia de la teología del primado. En efecto, se trata de una perícopa original y no interpolada, con un *claro origen arameo*, según los estudios de los especialistas de toda tendencia (ya, M. Goguel, A. Harnack, R. Bultmann, K. L. Schmidt, J. Jeremias, O. Cullmann, y recientemente, entre la mayoría, R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, I. Gomá, J. A. Fitzmyer, P. Grelot, U. Luz...).

Además, crece la opinión entre los especialistas católicos de que se trata de un texto de *probable origen pospascual*, íntimamente ligado a la protofanía de 1 Cor 15, 5 y Lc 24, 34 (así, exegetas como, A. Vögtle, R. Schnackenburg, F. Mussner, R. Pesch, J. Blank, J. Schmitt, X. Léon-Dufour, R. E. Brown, P. Grelot, R. Aguirre..., y teólogos como, H. Fries, H. Waldenfels, F. Schüssler Fiorenza, J. P. Tillard, M. M. Garijo-Guembe, M. Kehl...). Hipótesis que no puede excluirse con tal que se garantice el valor histórico de esta promesa hecha a Pedro basada en una fe auténticamente cristiana en el acontecimiento histórico-salvífico de la resurrección de Cristo (cf. así, A. Antón). De esta forma Mateo se limitaría a situar en otro tiempo, y en el marco de Cesarea de Filipo, donde la fe de Pedro ocupó el lugar de la formulación muy imperfecta conservada por Marcos, lo que el Cristo glorioso dijo en el tiempo

II: 914-925; ya su anterior, *Lugar y significación de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento*: Concilium nº 64 (1971) 19-30, y su más reciente, *Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen* en, AA.VV., *Il primato del successore di Pietro [Atti del simposio teologico, 1996]*, Vaticano 1998, 22-111; también, Y. Congar, *La función de Pedro según el Nuevo Testamento*: MyS IV/1 583-597, con amplia bibliografía, y la monografía de G. Claudel, *La confession de Pierre*, Paris 1988.

190. Cf. F. Staudinger, *deo*, atar, ligar: DENT I: 882-887. 886: "para el 'escriba' Mateo, la autoridad para enseñar, como función de Pedro, garantiza que su tradición se halla en *continuidad* con el Jesús terreno, tanto histórica como teológicamente, dada su fuerza escatológicamente vinculante y su validez ante Dios"; R. E. Brown, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, Madrid 1979, 1447, se pregunta con razón: "por qué consideró tan importante el redactor joánico (y, respectivamente, Mateo y lucas) recordar a la comunidad que la función de la autoridad pastoral fue confiada a Pedro, cuando es de suponer que éste había muerto ya veinte o treinta años. ¿Se trataba simplemente de un hecho importante o es que la autoridad de Pedro conservaba aún alguna importancia?".

de la Iglesia, mencionada explícitamente en Mt 16, 18, y que está anunciada con el verbo "edificaré" en futuro.

Con todo, continúa la fundamentada opinión de su origen prepascual, ya sea situándolo en la cena (O. Cullmann, J. J. Allmen), ya sea subrayando su fuerte contexto judío, que sólo transmitiría en su integridad el evangelio de Mateo y que remontaría a Jesús (I. Gomá, A. Feuillet, M. van Cangh, M. van Esbroek, J. Ratzinger). Es obvio además que, en esta situación, la confesión de Pedro anticipa su plenitud de fe pospascual.

Este texto nos revela, pues, el misterio de la Iglesia en su naturaleza, fundamento y condición terrena. En cuanto a su naturaleza: es la Iglesia de Jesucristo construida por él y no por propia iniciativa humana. En cuanto a su fundamento: está construida sobre Pedro en cuanto confesor de la fe. Esta mención de Pedro encierra una referencia a su estructura visible, porque Pedro está ligado de manera indisoluble a los doce, de los que él es el primero y portavoz. En cuanto a su condición terrena en el tiempo: la Iglesia está expuesta a los ataques de "la puertas del Hades", pero la palabra de Jesús asegura que éstas no podrán con la Iglesia. Pedro, en calidad de primero en el colegio apostólico, tiene las "llaves" que permiten acceder al reino de Dios a través de la Iglesia de Jesucristo, con su función de "atar y desatar", que sugieren la relación entre comunicación invisible del don de Dios y las estructuras visibles de la Iglesia.

3. *La sucesión en el ministerio petrino: apunte sobre su teología y magisterio*[191]

Aunque los textos bíblicos citados no hablan explícitamente de una sucesión de Pedro, puede deducirse a partir de ellos, ya que apuntan hacia un futuro y entran en el estatuto de promesa y cumplimiento que es propio de la economía salvífica. Se trata en todo esto de la duración de la Iglesia, como cabe inferirse de Jn 21, 15-17 ("apacienta...") y, más expresamente aún, de Mt 16, 18 ("las puertas del Hades no prevalecerán contra ella").

La primera reflexión teológica importante sobre estos textos es la del Papa León Magno († 461), que recoge particularmente la tradición occidental de los dos siglos precedentes y explica claramente la relación

191. Cf. el excelente resumen de Kl. Schatz, *El primado del Papa*, Santander 1996, y el más divulgativo de J. M. Miller, *The Shepherd and the Rock*, Huntington 1995.

entre Cristo y Pedro, y entre Pedro y el Obispo de Roma. León Magno se refiere a Mt 16, 18s., para justificar su ministerio como continuador de la tradición del Papa Esteban I († 257), que había invocado ya este texto para fundamentar la autoridad papal [san Cipriano, *Ep* 75: 16]. León, además, enfatiza fuertemente que Cristo mismo dio personalmente a Pedro, y a él sólo, una función primacial en el colegio apostólico. De ahí que la autoridad de Pedro sobre los apóstoles fuese una participación de la autoridad sagrada o "potestas" del mismo Cristo [*Sermo* 3: 3]. Entre Jesús y Pedro existía una tal relación que los juicios del apóstol se consideraban idénticos a los de Cristo. De esta forma, León Magno argumentaba que Pedro había recibido la "primacía" en el colegio apostólico por institución del Señor, es decir, de Cristo mismo [*Sermo* 3. 4].

Además, según León Magno, Pedro perpetúa el ejercicio de su autoridad en la Iglesia, no sólo mediante la continuidad jurídica del sucesor en su ministerio, sino a través de una continuidad mística o sacramental: desde el cielo Pedro continúa rezando por la Iglesia y gobernándola a través de su vicario, el Obispo de Roma [*Sermo* 3. 2]. En este sentido, el Papa es el mismo Pedro [*Papa = Petrus ipse*]. Cristo, pues, no sólo instituyó el primado petrino sino que continúa guiando la Iglesia a través de una autoridad petrina viviente, como es el Obispo de Roma que, de esta forma, aparece como querido por Cristo. Esto se manifestó claramente con motivo del Concilio de Calcedonia (451 d.C.), donde León Magno tuvo la oportunidad de recordar una afirmación fundamental: el Obispo de Roma es el sucesor del ministerio petrino en la Iglesia por voluntad de Cristo y no por institución eclesiástica [DH 306].

A partir de esta doctrina de León Magno, los Concilios medievales incorporaron a sus enseñanzas oficiales esta afirmación sobre el origen de la primacía papal, refiriéndose explícitamente a Mt 16, 16-19. Así en el II Concilio de Lyón (1274), a través de la profesión de fe de Miguel Paleólogo [DH 861], y en el Concilio de Florencia (año 1439), al afirmar que "el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, jefe de los apóstoles y verdadero vicario de Cristo" [DH 1307s.].

Durante el siglo XVI los reformadores suscitaron la cuestión del origen de la primacía papal en la Iglesia. En la réplica del Cardenal Cayetano en su "De divina institutione pontificatus romani pontificis" (1521), se articularán las tres cuestiones que se convierten en el eje de la llamada "via primatus": 1-*la primacía petrina*: la primacía de Pedro

en el colegio apostólico; 2-*la sucesión petrina*: el sucesor del ministerio petrino; 3-*el ministerio petrino romano*: el obispo de Roma como legítimo sucesor de Pedro. Esta triple perspectiva se mantuvo constante entre los teólogos y canonistas hasta su incorporación en las definiciones dogmáticas del Vaticano I (año 1870).

La definición del primado papal en la "Pastor Aeternus" del Vaticano I no añadió doctrinalmente nada nuevo a la enseñanza iniciada por León Magno, y ampliamente divulgada en la teología católica a partir de la Reforma. El Vaticano I define, refiriéndose especialmente a Mt 16, 18s. y Jn 21, 15-17, tanto la primacía, como la sucesión petrina, y todo por "institución del mismo Cristo o derecho divino" [DH 3058]. Sobre el ministerio petrino romano, la "Pastor Aeternus" afirma la situación de hecho: el Obispo de Roma es el legítimo sucesor de la primacía petrina en la Iglesia, aunque no define el derecho con el cual el primado está unido a la sede romana [DH 3053-3075, cf. U. Betti][192]. A su vez, el Vaticano I definirá el poder y la naturaleza del primado romano como "potestad plena y suprema de jurisdicción sobre la Iglesia universal" [DH 3064] y su magisterio infalible en determinadas condiciones: cuando habla como Pastor universal, "ex cathedra" y se refiere a "la fe y la moral" [DH 3073][193].



El Vaticano II repetirá estas afirmaciones del Vaticano I (cf. LG 18; 22; 25) y ubicará el ministerio petrino, referido de nuevo a Mt 16, 18s. y Jn 21, 15-17, en el marco de una significativa relación entre el Colegio Episcopal y su Cabeza (LG 22), a su vez clarificada por la Nota Explicativa Previa, dentro de la eclesiología de la "*communio*" propia de la *LG* 13; 18; 21; 22; NEP 2. Esta eclesiología afirma que la Iglesia es esencialmente una comunión de Iglesias particulares a cuya cabeza están los obispos (cf. LG 23), los cuales constituyen colegio episcopal al cual se accede "en virtud de la consagración episcopal y de la comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio" (LG 22). Éste ha heredado del colegio de los Apóstoles la responsabilidad y el gobierno pastoral de la Iglesia universal (cf. LG 20), y pertenece al Papa el ser y actuar como cabeza del colegio episcopal, teniendo presente que "en virtud de su ministerio, es decir de Vicario de Cristo y Pastor de

192. Cf. *La Costituzione Dommatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, con el reciente e importante estudio histórico de Kl. Schatz, *Vaticanum I (1969-70). I-II-III*, Padeborn 1992-1994.

193. Cf. la clásica y decisiva monografía de H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die papstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.

la toda la Iglesia, tiene sobre ésta una potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre libremente" (LG 22)[194].

A partir de estas afirmaciones, pues, la articulación entre el ejercicio del primado del ministerio petrino y de la colegialidad episcopal en sus diversos ámbitos (Concilios, Sínodos, Conferencias Episcopales...), se abre a una continuada profundización[195]. Todo esto, a partir de la eclesiología de comunión, que es el eje vertebrador del Vaticano II, y del mismo primado apostólico del ministerio petrino en el Vaticano I, al afirmar que su finalidad fundamental es conservar la Iglesia "en la unidad de la fe y de la comunión, (ya que es) Pedro el principio perpetuo y el fundamento visible de esta doble unidad [DH 3051]. Es en esta perspectiva donde se sitúan diversas reflexiones eclesiológicas[196], que fecundan una nueva perspectiva teológico-fundamental sobre la credibilidad y la significatividad del ministerio petrino como "garante-decisivo" de la "communio" en la unidad propia de la verdadera Iglesia de Cristo, a partir de aquella sede que al suceder a Pedro en Roma "la preside en la caridad" [cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Rom*, praef.; LG 13][197].

194. Cf. J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de G. Philips sur la NEP*, Leuven 1986; A. Antón, *Primado y colegialidad*, Madrid 1970 (Sínodo de 1969).

195. Cf. los documentos citados: "Temas selectos de eclesiología de la CTI de 1985; Documento final del Sínodo del 1985; Documento de la PCB sobre "Unidad y diversidad en la Iglesia" de 1988, y los dos documentos de la CDF, "Communionis notio" de 1992 y "Conideraciones sobre el Primado" de 1998.

196. Cf. Y. Congar, *Romanité et Catholicité (1987): Église et Papauté*, Paris 1994, 31-64; J.-M. Tillard, *El obispo de Roma,* Santander 1986, y su actualización en, *La Iglesia local,* Salamanca 1999; A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évèque de Rome,* Fribourg 1990; *Ministerio petrino y sinodalidad*: Communio 13 (1991) 327-339; Comité mixte catholique-ortodoxe, *La primauté romaine dans la communion des Églises,* Paris 1991; G. Colombo, *Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino:* Teologia 21 (1996) 327-339; P. Hünermann, *Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrstausends:* Herder Korrespondenz 50 (1996) 298-302; S. Madrigal, *"Praesis ut prosis". Consideraciones en torno a la Encíclica "Ut Unum Sint":* Miscelánea Comillas 55 (1997) 391-403; H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend,* Freiburg 1999; A. Acerbi (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica,* Milano 1999, con las propuestas "reformistas" de G. Canobbio y A. Acerbi; J. R. Quinn, *La reforma del papado(1999),* Barcelona 2000; P. Tihon (ed.), *Changer la papauté?,* Paris 2000 (J. Famerée, P. Tihon, A. Borras...); cf. el *status quaestionis* que hemos referido con la triple forma de plantearla, al presentar la *via primatus* en la primera parte de este capítulo.

197. Cf. nuestros, *Ministerio petrino. I:* DTFesp: 959-964, y *La Sinodalitat eclesial*, Barcelona 1993.

C) EL "LUGAR" DE LA IGLESIA EN EL CREER

I. "CREDO ECCLESIAM": LA IGLESIA EN LOS SÍMBOLOS Y PROFESIONES DE FE:

La Iglesia en los Símbolos y Profesiones de fe se sitúa en el inicio del tercer artículo sobre el Espíritu Santo con la expresión *credo/credimus Ecclesiam*, sin la partícula *in* [εις] y esto ya desde el llamado "Símbolo de los Apóstoles", cuyo empleo frecuentísimo en Occidente se da desde finales del siglo III, siendo muy habitual su uso debido a su lenguaje ceñido y a su supuesta redacción apostólica [*Apostolicum*: DH 30]. En este antiguo "Símbolo de los Apóstoles", la Iglesia no es objeto de la fe del mismo modo que Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo, ya que no se usa el *credere in*, que se aplica a las tres personas divinas, sino el simple verbo *credere Ecclesiam*[198]. Así, más bien se cree a Dios en la Iglesia, ya que ésta se encuentra en el contexto de la pneumatología, al ser el Espíritu quien hace presente la revelación de Dios por Jesucristo en el mundo y la historia. De ahí, la exclamación cinco veces repetida de la "Tradición Apostólica" donde la glorificación de la Trinidad se realiza *en* (el interior de) la Iglesia: "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo *en* la santa Iglesia ('*in* sancta Ecclesia')" [ns. 3. 4. 6. 7. 21][199].

Santo Tomás de Aquino justificará tal forma de expresarse así: "si se usa el *in*, que el sentido sea éste: 'Creo en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia'; pero es mejor que no se ponga el *in* sino que simplemente se diga: 'creer la santa Iglesia Católica'" ["Quod si dicatur *in* sanctam Ecclesiam catholicam, Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam; ut sit sensus: Credo in Spiritum Sanctum, sanctificantem Ecclesiam. Sed melius est ut non ponatur ibi *in*, sed simpliciter dicatur sanctam Ecclesiam catholicam", II: II, q. 1 a. 9].

En esta misma línea se presenta el "Catecismo Romano" (año 1564) del Concilio de Trento el cual afirma: "Profesamos creer la santa Iglesia y no en la santa Iglesia. Mediante esta manera de hablar, distinguimos a Dios –autor de todas las cosas– de todas sus criaturas y de todos los

198. Cf. la síntesis teológico-histórica de J. N. D. Kelly, *Primitivos Credos cristianos,* Salamanca 1980.

199. Cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair,* Paris 1947, lo comprendre como "creer en el Espíritu Santo (que está) en la santa Iglesia", cf. B. Botte, *Introduction, traduction et notes* en, Hyppolyte de Rome, *La Tradition Apostolique,* Paris ²1984, 47, n° 2; 87, n° 1.

bienes inestimables que ha dado a la Iglesia; al recibirlos, los relacionamos con su divina bondad" (I, art. 9, n. 22)[200]. Esta precisión se basa en la distinción propia de Tomás de Aquino entre verdades de fin y verdades de medio, y por eso los medios salvíficos han de ser comprendidos como formas de mediación y actualización de la salvación [II: II, q. 6 a. 1]. Así pues, "los medios salvíficos han de ser comprendidos como formas de mediación de la salvación, y han de ser criticados si de un modo concreto dejan de realizar este servicio"[201].

De forma similar se ha expresado el más reciente "Catecismo de la Iglesia Católica" (año 1992/edición típica latina 1997) que afirma: "En el Símbolo de los Apóstoles, hacemos profesión de creer que existe una Iglesia Santa (*Credo... Ecclesiam*), y no de creer en la Iglesia para no confundir a Dios con sus obras y para atribuir claramente a la bondad de Dios todos los dones que ha puesto en su Iglesia" [nº 750]. De esta forma se sigue el Vaticano II y se fundamenta la Iglesia, no en sí misma, sino en su origen divino, particularmente en su dependencia del Espíritu, ya que "la Iglesia, según la expresión de los Padres, es el lugar 'donde florece el Espíritu'" [nº 749][202].

De hecho, comenta con finura K. Rahner, "el *credere in Deum* no puede referirse a la Iglesia. Por mucho que pueda y deba ésta ser "personificada", por mucho que pueda ser más que la suma meramente numérica de todos los cristianos, por mucho que sea una realidad, que no es solo jurídica ni tampoco ficción, ni hechura ideológica, sino 'unidad moral', no es, sin embargo, persona, y en cuanto tal no es eterna"[203]. De forma similar, W. Pannenberg apunta que "el cristiano no cree 'en' la Iglesia (en el sentido de un *credere in*), del mismo modo que cree en Dios en su triple realidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero él confiesa su fe en la Iglesia a pesar de sus faltas y precariedades: confiesa

200. *Catecismo Romano*, Madrid 1956, 245s.; cf. la monografía de R. Donghi, *"Credo la santa Chiesa cattolica". Dibattiti pretridentiini e tridentini sulla Chiesa e formulazione dell'articolo nel Catecismo Romano*, Roma 1980, 182, que constata, con todo, que "anche per il Catechismo romano non si può parlare della presenza di un vero e proprio trattato eclesiologico".

201. W. Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca 1976, 123, con precisiones sobre esta cuestión.

202. Cf. W. Henn, *Credo la santa Chiesa Cattolica* en, R. Fisichella (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato 1993, 745-772. 748; J. R. Tillard, *The Church* en, M. J. Walsh (ed.), *Comentary on the Catechism of the Catholic Church*, London 1994, 178-204. 183, donde considera que "the section devoted to the Spirit is excellent".

203. *Advertencias dogmáticas marginales sobre la 'piedad eclesial'*: ET V: 373-402. 389.

su fe en la Iglesia como campo de acción del espíritu de Cristo"[204]. Ahora bien, concluirá H. de Lubac, una vez que se precisa que "la Iglesia no merece la preposición que parecería asimilarla a Dios, conviene a su vez reconocer el puesto privilegiado que la Iglesia ocupa, no obstante, en la economía de la fe cristiana"[205].

II. "Testimonio" de la Iglesia y motivo para creer

¿En qué medida debemos apoyarnos en la Iglesia para creer? De hecho, tal como hemos visto, el único signo de la Revelación cristiana es Cristo-en-la-Iglesia, ya que la Revelación de Dios se ha realizado de forma mediata, es decir, a través de hombres y se ha manifestado en la historia a través de hechos y palabras. Dios, en efecto, se hace presente a través de testigos creados y por eso, la fe es adhesión a la Revelación o Presencia nueva de Dios en el mundo, de tal forma que no es posible tener fe explícita si esta Presencia de Dios no asume una expresión y significatividad humana suficientemente densa para convertirse en signo de Revelación. Ahora bien, ¿hasta qué punto la fe y la credibilidad que comporta dependen del testimonio de la Iglesia como tal?

Aquí se pone de relieve de nuevo el tema central del *analysis fidei,* cuando se pregunta por el último fundamento y motivo de la fe. Bien entendido que no se trata sólo de la necesidad de recurrir a la Iglesia para conocer el objeto de nuestra fe, es decir, los distintos artículos del credo propuestos y formulados por ella magisterialmente, sino de la misión del testimonio de la Iglesia como manifestación del testimonio decisivo de Dios, motivo último de la fe. La Iglesia, en efecto, nos propone las verdades a creer y las propone en nombre de Dios. Ahora bien, esa autoridad divina que la Iglesia afirma de ella misma, ¿constituye sólo una de las verdades a creer, o se trata de que la misma autoridad de Dios, que es la razón única de nuestro asentimiento a las verdades reveladas, se nos manifiesta únicamente a través del testimonio de la Iglesia y, por tanto, solo la alcanzamos mediante ella?

La respuesta a esta pregunta implica toda una teología de la Iglesia. Considerar en efecto, la Iglesia sólo como regla próxima de la fe y en

204. *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1975, 167.

205. *La fe cristiana*, Madrid 1970, 193; O. Semmelroth va más allá y escribe que "puede decirse en un sentido recto 'credo in Ecclesiam', pues esa fe se orienta hacia Dios en cuanto que él está presente y actuante en su Iglesia por medio del Espíritu de Cristo": MyS IV/1: 323.

la línea, pues, del objeto material, parece suponer una eclesiología en la que prevalece la orientación apologética sobre la dogmática –propio de la llamada apologética "clásica"–, al menos en cuanto significa que no se ha conseguido, desde la teología, una síntesis suficiente entre el aspecto jurídico-societario y la dimensión mistérico-sacramental de la Iglesia. A lo largo de la historia así ha sucedido: si la función de la Iglesia en el acto de fe se limita a la proposición, aún infalible, de su objeto material (*fides quae creditur*), la Iglesia queda considerada, en definitiva, como algo extrínseco a la acción reveladora de Dios; en el fondo, esta doctrina no considera más que el aspecto humano, aunque sea bien eminente, del testimonio de la Iglesia; pero no parece que tal orientación dé respuesta a la riqueza teológica que presupone la teología de la Iglesia, especialmente a partir del Concilio Vaticano II sobre su dimensión mistérica y sacramental, aunque tal perspectiva sobre el "valor teológico" de la mediación eclesial esté prácticamente ausente en la eclesiología fundamental actual.

1. *Apunte histórico sobre la reflexión teológica acerca del testimonio de la Iglesia y el motivo de fe*

a) la reflexión inicial de los siglos XIII-XVI[206]

Inicialmente se pueden encontrar indicios previos en Tomás de Aquino cuando al tratar del objeto formal de la fe, incluye en él la autoridad de la Iglesia así: "el objeto formal de la fe es la Verdad primera según se manifiesta en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia... la cual procede la Verdad primera... siendo la Iglesia regla infalible" [II-II, q. 5, a3c]. De hecho, algunos comentaristas constatan aquí una referencia inicial a la función de la Iglesia: así, R. Garrigou-Lagrange ve que la proposición infalible de la Iglesia, regla próxima de fe, es *conditio sine qua non*[207]; de forma similar, F. Marín Solá afirma que santo Tomás dice que la autoridad de la Iglesia es una condición, pero una condición que pertenece a la integridad del objeto formal de nuestra fe[208]. En cambio, S. Harent no ve que Tomás hable de una condición precisa, aunque quizá se pueda hablar de que el acto de fe adquiere un mayor valor moral al someterse también a la autoridad de la Iglesia[209].

206. Cf. la monografía histórica prácticamente única de V. Puchol, *Testimonio de la Iglesia y motivo de la fe (s. XIV-XVI),* Madrid 1968, que complementa la clásica y más amplia de E. G. Mori, *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez,* Romae 1953; en ellas se pueden ampliar referencias sobre los autores citados.

207. Cf. *De Virtutibus theologicis,* Torino 1948, 218.

208. Cf. *La evolución homogénea del dogma(1923),* Madrid 1963, 294s.

A favor de la primera interpretación se puede recordar un texto paralelo de Tomás poco conocido, donde se afirma que "la razón formal del objeto en la fe es la verdad primera, manifiesta a través de la doctrina de la Iglesia" [*Quaest. Disp. De Caritate*, a. 13 ad6]; aunque la clara aseveración de que el objeto formal es "solamente la Verdad primera" [*nihil est aliud quam veritas prima:* II-II, q. 1 a1], precisamente al iniciar el tratado *De Fide*, puede crear interrogantes sobre el sentido del texto anterior. A pesar de todo, parece claro que Tomás no se plantea explícitamente esta cuestión, aunque los dos primeros textos citados reflejan una atención concreta y práctica a la concepción comunitaria implícita de la fe vigente en la Edad Media en la que la incorporación a la Iglesia de hecho era la condición de posibilidad para ser creyente[210].

De hecho, fue Duns Scoto O.F.M. (1265-1308), el doctor sutil, el primer teólogo que formuló explícitamente la cuestión del *analysis fidei* donde subraya que la función de la Iglesia tiene un lugar prevalente en la etapa previa a la fe propiamente dicha, llamada fe "adquirida", es decir, en el asentimiento dado por la razón natural a la verdad de fe, y que por tanto es solo "fe humana" en la cual el motivo de la fe es el testimonio de la Iglesia, como sociedad puramente humana. Así, pues, por primera vez en la historia de la teología aparece un sistema que confiere importancia primordial al testimonio de la Iglesia en el acto de creer a partir del comentario a la célebre aserción de san Agustín: 'non crederem Evangelio, nisi crederem Ecclesiae Catholicae' [cf. por ejemplo: "credo fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tener scriptores esse veraces": *Ox. In III Sent.* dist. 23, q. 1, n. 4; "certum est quod istorum creditorum revelatorum nos cristiani habemus fidem adquisitam, quia credimus firmiter Ecclesiae testificandi huiusmodi esse revelata a Deo": Rep. *In III Sent.* dist. 23, q. 1, n. 3][211].

209. Cf. DThC VI (1924): 55-514. 169s.

210. Cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi,* Louvain ³1969, 670-679, donde subraya la importancia de la dimensión comunitaria y social en la Edad Media por la que se ejercían todas las actividades en grupo.

211. Cf. A. Ghisalberti (ed.), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia,* Milano 1995; cf. el clásico, A. Straub, *De analysi fidei,* Oeniponte 1922, 77-86; L. Walter, *Das Glaubensverstädnis bei J. D. Scotus,* München 1968; E. Gössmann, *Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media,* Madrid 1975, 107-116.

Ahora bien, el mayor defensor de esta orientación fue sin duda Guillermo Durando de san Porciano O.P. (1270-1334), llamado el doctor moderno, para quien la autoridad de la Iglesia en materia de fe es autoridad divina y el testimonio de la Iglesia es el "medio a través del cual" [*medium per quod*] se creen todos y cada uno de los artículos de fe. El testimonio de la Iglesia es, pues, una premisa del silogismo que lleva a la fe y no objeto formal propiamente dicho. También aquí Durando se sirve de la aserción agustiniana 'non crederem Evangelio, nisi crederem Ecclesiae Catholicae' [cf. "Ecclesia est ratio seu medium credendi": *In III Sent.* dist. 24, q. 1, n. 8; "ratio formalis credibilium diceretur esse medium per quod ...auctoritas divina regens Ecclesiam et rvelans Scripturam. Per hanc tanquam per medium assentimus...": *In III Sent.* dist. 24, q. 1, n. 16][212].

Más tarde ya, con la influyente "escuela de Salamanca" de los siglos XV-XVI (Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Bartolomé Medina, Miguel de Medina, Domingo Báñez...)[213], se encuentran expresiones sobre la Iglesia como *conditio sine qua non, causa sine qua non,* es decir, "condición o causa sin la cual no (se da la fe)", aunque precisan que no se trata del motivo formal de la fe sino de proponer el objeto de fe. Así, por ejemplo, Vitoria: "conditio sine qua non credit est quia Ecclesia ita asserit... medium per quod assentimus ut Durandus dicit" [*In II: II*, q. 5, a. 3]; Cano escribe: "Ecclesia est conditio sine qua non et connexa cum prima veritate" [*In II: II*, q. 5, a3]; Bartolomé de Medina se defiende de la acusación hecha a la escuela tomista de estar muy cerca de la postura protestante y de confundir, al resolver la fe, la causalidad eficiente con la formal y subraya que la Iglesia es "certa et indubitata regula" [*In II: II*, q. 1, a. 1 dub. 4]; "vincerunt luterani qui dicunt decreta fidei nostrae in solum verbum Dei intus loquendis esse referenda.... Ecclesia enim est causa in proponendo ministerialis et medium" [q. 1, a. 1, dub. 3][214]; Báñez resumiendo el

212. Cf. L. Ullrich, *Durandus de S. Porciano:* ³LThK 3 (1995) 411s. 412: "Die spekulative Durchdringung der Glaubenslehren stand bei Durandus im Vordergrund, die ratio hatte Vorrang vor der auctoritas"; cf. A. Straub, *De analysi fidei,* 86-90, subraya su coincidencia con Scoto y su mayor elaboración del tema; W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther,* Münster 1963; *Durandus de S. Porciano:* TRE 9 (1982) 240-242.

213. Cf. el reciente, J. Belda, *La Escuela de Salamanca,* Madrid 2000, 147-205, y el clásico, M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI: II,* Madrid 1976, 296-636.

214. Sobre esta objección a la escuela tomista, cf. Fr. Suárez, *De Fide,* disp. III, sec. 3, ass. 7; J. Lugo, *De Fide,* disp. I, sec. 2, n. 8; cf. A. Straub, *De analysi fidei,* 98, y E. G. Mori, *Il motivo di fede,* 113.

pensamiento de la escuela de Salamanca del siglo XVI ve en la autoridad de la Iglesia como lo primero que se cree (*primum credibile*) ya que la Iglesia es regla y fundamento del asentir de la fe: "nuestra fe tiene como regla y fundamento la doctrina de la Iglesia" [*In II: II,* q. 1, a. 1 dub. 4 c. 4][215]. En síntesis, pues, se recuerda la íntima relación entre el testimonio de la Iglesia como elemento externo de la Revelación, y el don infuso de Dios como elemento interno, que tiene la prioridad. El testimonio de la Iglesia en este caso es el *primum credibile* ("lo creíble primeramente") formulación que expresa, por un lado, su diferencia con el testimonio divino y, por otro, subraya el influjo positivo del testimonio de la Iglesia en la fe.

Ahora bien, de esta escuela de Salamanca será sobre todo Miguel de Medina O. F. M. (1500-1578), teólogo del Concilio de Trento, quien propone con más claridad que la última resolución de la fe se encuentra en la autoridad de la Iglesia, siguiendo las intuiciones de Guillermo Durando. De hecho, Miguel de Medina afirma que la autoridad de la Iglesia es formalmente divina, puesto que el testimonio de la Iglesia, aunque no sea subsistente en sí mismo, es la voz y el instrumento de Dios, una condición y modo concreto que toma el testimonio de Dios[216]. He aquí lo que escribe comentando también el aserto agustiniano ya citado: 'Ego vero evangelium non crederem, nisi catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas'. En efecto, afirma que "non aliter creditur, quam propter eamdem Ecclesiasticam auctoritatem qui Ecclesiae fidem credit, non homini credit, sed Deo ipsi, per Ecclesiam; cum Ecclesiasticum testimonium, in fide decernenda, divinum sit testimonium" [*Christ. Paraen.* lib. V, cap. 11]. Parece que el influjo escotista-nominalista –la famosa *via moderna*– lo llevó a subrayar más la autoridad de la Iglesia como *medium per quod* ["medio a través del cual"], es decir, como premisa lógica y, en este sentido parte primariamente de la experiencia concreta de los creyentes. En cambio, cuando presta más atención al aspecto teórico siente más el influjo tomista –la *via antiqua*- que le lleva a la formulación de la autoridad de la Iglesia como "razón bajo la cual" [*ratio sub qua*], es decir, como objeto formal presente en

215. Cf. Suárez enumera Báñez junto con Miguel de Medina como defensores de la sentencia que afirma que la fe se resuelve en la autoridad divina de la Iglesia, *De Fide,* disp. III, sec. 10; p. 64; cf. M.-D. Chenu, *La fe en la inteligencia,* Barcelona 1966, 19, recuerda que "como dice Báñez, la revelación nos ha sido hecha *in corde Ecclesiae*, pero la Iglesia, según la fórmula de Cayetano, aceptada por todos los tomistas, no es más que *ministra objecti*".

216. Cf. F. Domínguez, *Medina, Miguel de*: ³LThK 7 (1998) 46.

el acto de creer y prolongación de la autoridad de Dios. En definitiva, Miguel de Medina tiene el mérito de haberse preguntado sobre la índole íntima del testimonio de la Iglesia y haber formulado esta significativa respuesta: la autoridad asertiva –no la legislativa– de la Iglesia es formalmente divina ["credere Ecclesiae in rebus, quae ad fidem pertinent, esse alteri quam Deum credere": *Christ. Paraen.* lib. V, cap. 11][217].

Ya en el siglo XVI-XVII, los primeros teólogos jesuitas (Maldonado, Pedro de Sotomayor, Toledo, Valencia, Suárez, Belarmino...), subrayan la función del magisterio eclesiástico en la presentación de la fe y en su fundamentación racional, aunque consideran necesario el testimonio de la Iglesia para que se pueda dar propiamente un propiamente un acto de fe. Así, para Belarmino y Toledo el testimonio de la Iglesia está presente en el objeto formal de la fe pero, aunque muy próximo a él, lo está de forma extrínseca, puesto que: "se da una triple causa: la primera es Dios; la segunda son los profetas, y la tercera es la Iglesia" [Belarmino, *In II: II,* q. 1, a. 1 dub. 1].

Será Francisco Suárez, el teólogo más influyente después de Tomás de Aquino, el que verá la Iglesia como regla de fe que propone las verdades reveladas, que aunque no hace posible el acto de fe "en sí" (*per se*), puede hacerlo en la práctica "para nosotros" (*quoad nos*) [*De Fide,* d. 3, sec. 10, n. 10]. En efecto, aunque la credibilidad formal proviene de la fe, la credibilidad dispositiva y natural, como preámbulo, proviene, junto con otros aspectos, del testimonio, los cuales conjuntamente pueden llevar a una "evidencia moral" de la credibilidad y es aquí donde se sitúa el testimonio propiamente dicho de la Iglesia [sec. 12, n. 4]. Por eso, Suárez hablará que respecto a nosotros "la Iglesia es regla infalible de fe, porque es como el instrumento o el órgano, por el que habla el Espíritu Santo"[218].

Así pues, para la mayoría de los teólogos del siglo XVI-XVII, el testimonio de la Iglesia es "lo creíble primeramente" (*primum credibile*) que, según las escuelas, asume diversos matices. Así, los más influenciados por la mentalidad nominalista este *primum credibile* es como una

217. R. M. Schultes, *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie,* Roma 1920, 209s. muestra Miguel de Medina como un testimonio del paso de la fe implícita a la fe explícita precisamente a partir de "id quod credit et approbat Ecclesia".

218. A. Vargas Machuca, *Escritura-Tradición e Iglesia como reglas de fe según Fr. Suárez,* Granada 1967, 196-218. 324s. 209; también, E. G. Mori, *Il motivo della fede,* 167-181, y H. Petri, *Glaube und Gotteserkenntnis von der Reformation bis zur Gegenwart,* Freiburg 1985, 86-91.

premisa necesaria; en cambio, para los tomistas se trataría de una "instancia intermedia" entre el objeto formal y el objeto material. Aunque para todos el testimonio de la Iglesia es algo más que una norma extrínseca, puesto que su naturaleza la hace concebir como "regla de la fe", ya que la propone y explica como Cristo lo hizo con sus discípulos. En este sentido parece que casi todos se inclinan al menos implícitamente por la tesis de Miguel de Medina, para quien el testimonio de la Iglesia en el acto de creer es la manifestación del testimonio de Dios que habla a través de la autoridad de la Iglesia que, en este caso, es formalmente divina. En la voz, pues, de la Iglesia se escucha directa e inmediatamente la voz de Dios ["credere Ecclesiae, est credere Deo, aut Spiritui Sancto per Ecclesiam loquenti, et eidem inseparabili vinculo assistenti": *Christ. Paraen.* lib. V, cap. 11].

De esta forma los teólogos de la segunda escolástica, fruto sin duda de la teología controversística antiprotestante, profundizaron en la función de la Iglesia en el acto de creer. Su texto de referencia más habitual es la famosa aseveración agustiniana que les sirve de base para su interpretación: "yo no creería en el Evangelio, sino me impulsase la autoridad de la Iglesia católica" ['ego vero evangelium non crederem, nisi catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas': *C. Ep. Man.* 5, 6: PL 42: 176]. Así, pues, aún con una terminología un tanto fluctuante, los teólogos citados califican el testimonio de la Iglesia como "condición", "causa", "causa sin la cual no (se da la fe)", "causa y no razón" y, por otro lado, siguiendo el lenguaje del mismo santo Tomás, afirman que la Iglesia es "regla" y "ministra" de la fe. Se trata de una terminología que quiere manifestar el influjo positivo que tiene el testimonio de la Iglesia, aún sin ser el último motivo o razón del acto de creer.

En síntesis, la reflexión de diversos de estos teólogos del siglo XVI constata, pues, que el testimonio de la Iglesia no se distingue del testimonio divino. Su articulación aparece tan sólo esbozada y se orienta hacia una concepción que tiene presente el "carácter eclesial mediado" de la fe, en la cual el testimonio de la Iglesia tiene una función de "causa subordinada" y de "condición" de posibilidad concreta[219].

219. Cf. V. Puchol, *Testimonio de la Iglesia,* 147-170, subraya en sus conclusiones este carácter "mediato"; E. G. Mori, *Il motivo della fede,* 182-184, sintetiza con la expresión de "causa subordinada".

b) perspectivas de la teología en el siglo XX

El planteamiento inicial de los siglos XIII-XVI no tuvo más desarrollos específicos en la teología posterior, aunque de forma bastante austera se encuentra reflejado en algunos teólogos, especialmente hasta la mitad del siglo XX y ya en las inmediaciones del Concilio Vaticano II. Así, Ch. Journet, en su eclesiología de 1941, afirma que el testimonio de la Iglesia en el magisterio actúa como "causa segunda" (subordinada), aunque sólo como "condición" para presentar la virtud teologal de la fe[220]. R. Aubert, en su monografía sobre el acto de fe de 1945, subraya que la Iglesia debe ser considerada como la portavoz de Dios, el órgano actual de una revelación siempre viviente, en la línea de la explicación del relator del Vaticano I: *Ecclesia, quae quasi concreta est divina revelatio*[221]. R. Garrigou-Lagrange en 1948, al comentar el tratado sobre la fe de santo Tomás de II: II, q. 1 a. 1. 10, afirma que la autoridad de la Iglesia en el acto de creer se sitúa como "condición" por parte del sujeto[222]. H. Vignon en 1955, al tratar de forma específica el *analysis fidei,* afirma que el testimonio de la Iglesia es una "causa subordinada e instrumental" del asentimiento de la fe[223]. P. A. Liégé en 1955 en una reflexión amplia de enfoque teológico-pastoral afirma que la Iglesia es "medio necesario para que la fe nazca, crezca y se haga fecunda" y, con agudeza precisa que "el 'otro' está siempre presente en la fe de cada creyente y de cada comunidad cristiana; y el otro es siempre en último término la Iglesia"[224]. A partir de aquí analiza cómo ejerce de medio necesario a través de su presencia en la conversión y en el crecimiento en la fe. Por su lado, J. Alfaro en su manual sobre las virtudes de 1959 subraya que debe tenerse en cuenta que la Iglesia no es *motivum fidei* sino *motivum credibilitatis*, y que su función es la de "condición" por la que se puede llegar a creer[225].

220. *L'Église du Verbe Incarné I,* Paris 1941, 178-180. 417s.
221. *Le probléme de l'acte de foi,* Louvain 1945; ²1950, 732s.
222. *De Virtutibus Theologicis,* Torino 1948, 50: "doctrina tomistica de ultima resolutione fidei nostrae, sic scribi potest: fides infusa non discursiva unico actu credit: Veritatem primam Revelantem et mysteria revelata, motivum quo et quod creditur; Infallibilitatem Ecclesiae proponentis (conditio)"; 103: "conditio ex parte objecti: propositio Ecclesiae quae est regula proxima fidei".
223. *De analysi fidei,* PUG, Roma 1955-56; cf. la edición de este texto en, *Analecta Sacra Tarraconensia* 44 (1972) 276-295. 295 (nº 150), con comentario previo de V. M. Capdevila, *El perquè de la fe. Estudi de la doctrina d'Henri Vignon,* 209-275.
224. *L'Église, milieu de la foi chrétienne:* Lumière et Vie 23 (1955) 597-620. 598, que citamos en su traducción de, *La Iglesia, medio de la fe cristiana* en, AA.VV., *Hacia una teología de la fe. Lecturas teológicas (1968),* Santander 1970, 273-293. 274; cf. también, *La Fe* en, AA.VV., *Iniciación Teológica II,* Barcelona 1959, 370-408.

Un aporte más elaborado sobre tal cuestión es el de K. Rahner que, en 1961 al tratar de la "piedad eclesial", ofrece una reflexión sobre los dos caminos por los cuales la Iglesia puede ser descrita como "fundamento de la fe", expresión que no significa motivo de fe y que no se identifica exactamente con motivo de credibilidad, ya que no parte de una percepción puramente empírica de la Iglesia. En efecto, el primer camino para reconocer la Iglesia como "fundamento de la fe (es) que sustenta la fe de cada uno" y atestigua la fe cristiana básica de que la palabra salvadora de Dios va dirigida no a unos pocos sino a toda la humanidad, teniendo presente que la Iglesia visibiliza un elemento constitutivo de la naturaleza de la gracia como es su dimensión comunitaria.

El segundo camino para comprender a la Iglesia como fundamento de la fe radica en "su autoridad docente", que la hace transmisora auténtica de la revelación salvadora de Cristo. En efecto, siendo el acto de creer una entrega total de sí mismo en el misterio de Dios, escuchar y acoger la revelación de este Dios comunicada a través de una fuente autorizada –como la Iglesia– forma parte integrante de este proceso y por esto es un elemento constitutivo de la fe, siendo un soporte indispensable para el acto de creer, puesto que "la Iglesia (es) como la 'morada', el signo sacramental, la perceptibilidad histórica de una gracia de salvación"[226].

Posteriormente a la celebración del Concilio Vaticano II, cuyas aportaciones específicas más bien indirectas sobre el tema presentamos más adelante, las reflexiones teológicas sobre esta cuestión han continuado siendo más bien escasas. Con todo, debe señalarse la monografía sobre la Iglesia como condición de la fe de F. Santoro, en la que se estudia el condicionamiento social, el sentido de una dimensión histórica y externa de la gracia, con acento en la aportación de Fr. Suárez, la causalidad personal como vehículo de la gracia divina en la historia y la estructura comunional del hecho cristiano. Y en la conclusión se afirma que la misión de la Iglesia es ser "condición de la fe", que exige de la comunidad que sea anuncio, propuesta y presencia, y así se con-

225. *De Virtutibus*, PUG, Roma 1959, 55 ("corollarium: Munus Ecclesiae in actu fidei"), donde precisa que la Iglesia no es "conditio sine qua non" sino "conditio qua".
226. *Advertencias dogmáticas marginales sobre la 'piedad eclesial':* ET V: 373-402. 381. 382. 394; cf. R. Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner,* Oxford 1995, 33-36.

vierta en la condición más inmediata para poder descubrir la luz de la faz de Cristo[227]. Por otro lado, G. Pattaro, al tratar de la credibilidad de la revelación cristiana, sitúa la Iglesia en clave de testimonio "profético" que tiene una función similar a la del "signo" en el proceso creyente, perspectiva retomada posteriormente por L. Sartori al plantear la Iglesia como signo que "invita a creer"[228].

Por otro lado, se encuentran también referencias en E. Kunz, que subraya el lugar de la Iglesia al tratar de la mediación histórica del fundamento de la fe. En efecto, el testimonio de fe de la Iglesia mediante la *martyría*, la *diakonía* y la *liturgía*, es visto como camino para suscitar y legitimar la fe, puesto que sólo la comunidad de fe es el "lugar genuino" (*genuine Ort*), en el que el acontecimiento fundante viene comunicado y narrado[229]. R. Fisichella, al tratar del acto de fe a partir del plural "nosotros creemos", presenta la Iglesia como "forma fidei" y "mediación de la fe", dada su naturaleza eclesial, en la cual se articula el *sensus fidei/fidelium* y se atestigua la certeza eclesial de la fe[230]. Más brevemente afronta esta cuestión A. Dulles en su monografía sobre la fe, donde presenta el testimonio de la Iglesia como una "vía instrumental" (*instrumental way*) para percibir el objeto formal o motivo último de la fe, ya que ayuda a conocer que se trata de la Revelación de Dios[231].

2. *La Iglesia "motivo de credibilidad" en el Cardenal Dechamps y en el Concilio Vaticano I*

El interés primariamente apologético del siglo XIX hace retomar el tema del testimonio de la Iglesia y el motivo de fe, pero en unas nuevas coordenadas ya que más que partir del "testimonio de la Iglesia" en sí, se prefiere afrontarlo de forma más concreta y "empírica". En efecto, la preocupación pastoral por la fe de los sencillos lleva a reformular toda la cuestión en clave de motivo de credibilidad. Y es este enfoque el que asume el Concilio Vaticano I (1870) que describe solemnemente por primera vez en la historia a la Iglesia "por sí misma" como "motivo de credibilidad". Como trasfondo teológico de tal afirmación se encuentra la obra del profesor en la Universidad de Lovaina y después arzobispo de Mechelen (Bruxelles), el Cardenal Victor-Auguste Dechamps (1810-1883), que participó e influyó de forma decisiva sobre este tema en el Vaticano I como padre conciliar. Tal influencia es reconocida unánimemente por los estudios especializados sobre el Vaticano I (G. Thils, R. Aubert, Y. Congar, H. J. Pottmeyer, L. Boff, Kl. Schatz...). Tal enfoque apologético-eclesiológico para mostrar la Iglesia como "motivo de credibilidad" fue calificado posteriormente como *vía empírica* por H. Dieckmann y desde entonces es conocido así[232].

227. *La comunità condizione della fede,* Milano 1977, 183s.

228. G. Pattaro, *Credibilidad de la revelación cristiana:* DTI: 729-751. 748-750; L. Sartori, *La chiesa, segno che invita a credere?:* Credere oggi nº 94 (1996) 26-37.

229. *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei):* ²HFTh 4: 301-330. 326s.

230. *Ecclesialità dell'atto di fede* en, R. Fisichella (ed.), *Noi crediamo,* Roma 1993, 59-97.

231. *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith,* Oxford 1994, 190s.

A) *Apunte histórico sobre la Iglesia como "motivo de credibilidad"*

Diversos comentaristas del Vaticano I han subrayado el trasfondo agustiniano de tal enfoque, especialmente a partir de un texto paradigmático que dice así: "el poder divino no se nos manifiesta más en la vida de Cristo que ya no vemos más, sino en la Iglesia viviente, presente bajo nuestros ojos. Los Apóstoles veían la Cabeza, no el Cuerpo que es la Iglesia. A causa de la cabeza creían al Cuerpo. Nosotros que vemos el Cuerpo, creemos en la Cabeza" [*Sermo 116, adv. Man.*: PL 38: 659-660; cf. también, *De fide,* c. 4, n. 7: PL 40: 171-180; *De Civ. Dei* 1. 22, c. 5; *De util. credendi...*][233].

El mismo santo Tomás de Aquino muestra la credibilidad de la fe cristiana no sólo a partir de los milagros de Cristo y las profecías del Antiguo Testamento, sino también de la admirable conversión del mundo al Cristianismo, de tal forma que esto constituye un "máximo milagro y obra manifiesta de inspiración divina... es indicio muy cierto de los demás signos" ["maximum miraculum et manifestum divinae inspirationis opus... indicium certissimum est praeteritorum signorum": *Contra Gentiles* I. 1, c. 6].

232. *De Ecclesia I,* Freiburg 1925, 601: "argumentum... quod ex ipsius Ecclesiae indole petitum empiricum vocamus"; E. Carton de Wiart, *De notis veare Ecclesiae in communi:* Collectanea Mechliniensia 5 (1931) 42: "Una (via) ex sola consideratione Ecclesiae hodiernae procedit et empirica a P. Deickmann vocatur".

233. Cf. M. Grand'Maison, *L'Église par elle-même, motif de Credibilité: Histoire de l'Argument (1870-1960),* PUG, Roma 1961, 8, donde recoge tal opinión y subraya la necesidad de profundizar sobre este punto; J. Madoz, *La Iglesia de Jesucristo,* Madrid 1935, 226-235, recoge diversos testimonios antiguos de la vía empírica anteriores a san Agustín como son Plinio el Joven, Arístides, san Justino, Clemente de Alejandría, el Martirio de las santas Perpetua, Felicitas y compañeros, Tertuliano y Eusebio de Cesarea.

En el s. XV, G. Savoranola O.P. (1452-1498) inauguró el método apologético, llamado posteriormente ascendente, en el que mostraba la verdad de la Iglesia de Cristo a partir de la vida de la Iglesia en su *Triumphus crucis seu de veritate fidei*[234]. En el s. XVII los principales autores de tal método fueron J. B. Bossuet (1627-1704) y B. Pascal (1623-1662). El primero, con su obra *Discours sur l'histoire universelle,* y el segundo, en sus *Pensamientos,* donde muestra que, además de la apologética extrínseca basada en los milagros y las profecías, existe una apologética intrínseca, coherente con la razón, digna de veneración y amor, cuyos efectos aparecen claros en la santificación de los fieles[235].

Entre los teólogos modernos que desarrollaron el argumento empírico podemos anotar nuestro, J. Balmes (Vic/Barcelona: 1810-1848) en su libro, *El protestantismo comparado con el catolicismo en su relaciones con la civilización europea*, donde presenta una apología del catolicismo renovado y socialmente comprometido[236]. También se sitúa en esta línea inspirado en Bossuet, y con un tono muy práctico-apologético, el predicador H. Lacordaire O.P. (1802-1861) en sus, *Conferencias de Notre-Dame (1835ss.)*. A escala más directamente teológica expusieron esta argumentación J. Kleutgen (1811-1883) en, *Theologie der Vorzeit,* y J. B. Franzelin (1816-1886) en, *Tractatus de divina Traditione,* dos teólogos que fueron expertos y participaron en la elaboración de la fórmula aprobada por el Vaticano I[237].

B) El *"método de la Providencia"* del Cardenal V.-A. Dechamps

Con todo, la primera reflexión sistemática sobre la Iglesia como motivo de credibilidad que se puede ver relacionada en cierto sentido con la reflexión del siglo XVI sobre el valor del testimonio de la Iglesia

234. Cf. H. Mascia, *Il metodo apologetico di Girolamo Savoranola,* Napoli 1955; comenta A. Dulles, *A History of Apologetics,* London 1971, 110: "He strikes a modern note in the central position he gives to the person of the crucified Christ and to the experience of the Christian life"; cf. A. Huerga, *Savoranola. Reformador y profeta,* Madrid 1978.

235. Cf. P. Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal,* Paris 1975.

236. Cf. I. Casanovas, *La Apologética Balmesiana,* Barcelona 1953; A. González Montes, *La apologética española entre 1850 y 1930:* Diálogo Ecuménico 32 (1997) 251-275. 252-255, y la atenta síntesis de N. Miracle, *L'Apologètica de Jaume Balmes,* Tarragona 2000, 29-39 ("Via empirica").

237. La historia de esta vía en, J. Th. Tseng, *De Apologetica Methodo quae "via empirica" audit,* Hong Kong 1960, 1-5; A. Kolping, *Fundamentaltheologie I,* Münster 1968, 39. 47. 60. 83-85; *III/1,* Münster 1981, 43s. 676; H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie,* Darmstadt ²1996, 20s. 127, nº 52.

en el acto de creer, es la del Cardenal V.-A. Dechamps en sus, *Entretiens sur la demonstration catholique de la révélation chrétienne (1856)* donde propone el "método de la Providencia". Este método surge cuando se constatan dos hechos y su relación mutua: el primero es el "hecho interior", en nosotros; y el segundo, es el "hecho exterior" que se realiza fuera de nosotros. El primero parte de la conciencia general de la impotencia humana en generar relaciones positivas, directas y vivas con Dios, siguiendo la línea de san Agustín, Pascal, Bossuet, Lacordaire, J. Balmes...; el segundo, parte de la Iglesia Católica actual que es un "milagro moral" por su catolicidad, unidad y santidad. La articulación entre ambos se realiza mediante el "método de la Providencia (divina)", llamado así porque se presenta como la vía ordinaria de la acción de Dios que "pre-ve" con su providencia la salvación de los hombres que así pueden articular el hecho interior con el hecho exterior.

Más específicamente para Dechamps el "fait intérieur" no es nada más que nosotros mismos, el estado actual donde estamos realmente, la situación de nuestra naturaleza, y el "fait extérieur" es la misma autoridad de la Iglesia cuyas características son notorias, públicas, indudables e invenciblemente demostrativas de su origen divino. El gran hecho de la Iglesia es un motivo propiamente dicho de credibilidad [*motif de crédibilité*] que se manifiesta y se explica a sí mismo [*se manifeste et s'explique lui-même*] y por este motivo de credibilidad, la Providencia establece en nuestras almas el acuerdo entre la gracia y la razón.

La formulación de Dechamps sobre el hecho exterior tendrá notable influencia en el Vaticano I que recogerá literalmente tanto la expresión "motivo de credibilidad" como la referencia a la "Iglesia por sí misma", así como su argumentación global[238]. En cambio, no aconte-

238. La influencia de Dechamps sobre la expresión "motivo de credibilidad" en el Vaticano I es sostenida por R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi,* 142-145, y por la monografía de B. Hidber, *Studien zur "Methode der Vorsehung" von Kardinal Dechamps,* Frankfurt M. 1978, 159-162; ³LThK 3 (1995) 47; en cambio, R. Schlund, *Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund:* ZKT 62 (1950) 443-459, retiene que la fuente literaria inmediata es obra de J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit V,* Münster 1865, 1013, opinión compartida por L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung,* Padeborn 1972, 200-204, que sitúa a Dechamps como intermediario; W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader),* Freiburg 1962, 399, nº 17, asigna la influencia a la escuela romana, especialmente Perrone; G. Canobbio, *Autorità e verità. Il Magistero della Chiesa organo vivente della Tradizione negli scritti di G. B. Franzelin,* Brescia 1979, 105-107, ve el influjo de Perrone a través de Franzelin, el cual así sería la fuente literaria inmediata, enraizada en san Agustín y en los Padres, opinión sinteizada por J. Th. Tseng, *De Apologetica Methodo quae "via empirica" audit,* 164

ce lo mismo con el "hecho interior" –seguramente por el miedo al subjetivismo–, aunque el Vaticano I hará una referencia al "auxilio eficaz de la virtud de lo alto" [DH 3014]. Además, es significativo que cuarenta años después de la celebración de este Concilio, M. Blondel cite largamente al Cardenal Dechamps para tratar de la articulación entre el hecho interior y el exterior recordando precisamente que para este Concilio los *signa externa* van unidos a los "auxilios internos"[239].

C) La Iglesia por sí misma "motivo de credibilidad" en el Vaticano I (1870)[240]

En el capítulo referido a la fe dentro de la Constitución dogmática *Dei Filius* se habla del papel de la Iglesia en el proceso creyente. He aquí el texto concreto y un análisis de sus afirmaciones centrales:

> "Instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la proveyó de *notas* [*notis*] claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra [*custos et magistra*] de la palabra revelada. Porque a la Iglesia católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad [*evidentem credibilitatem*] de la fe cristiana. Es más, *la Iglesia es por sí misma* [*Ecclesia per se ipsa*], es decir, por su admirable propagación, eximia santidad, inagotable fecundidad en toda clase de bienes, por su unidad universal y su invicta estabilidad, es un gran y perpetuo *motivo de credibilidad* [*motivum credibilitatis*] y *testimonio* [*testimonium*] irrefragable de su misión divina. De lo que resulta que ella misma es *un signo levantado entre los pueblos* [*signum levatum in nationes*: cf. Is. 11, 12]" (DH 3013s.).

("fons immediatus videtur opus Franzelin... suggerente Dechamps... intercedente Dupanloup..."); cf. también el análisis detallado de H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freibug 1968, 318-332.

239. Cf. M. Blondel, *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme (1910)*, Bruxelles 2000, 59-63, y la monografía de P. Walter, *Die Frage der Glaubensgründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum*, Mainz 1980, 256-261 ("Die Vertreter der subjektivistischen Irrlehre").

240. Cf. además de las citadas monografias teológicas de H. J. Pottmeyer y L. Boff, cf. también la síntesis reciente de B. Sesboüé, *La constitución dogmática 'Dei Filius'*: HdD 4: 205-245. 236s., así como los estudios históricos clásicos de R. Aubert, *Vaticano I(1965)*, Vitoria 1970; *La Constitution 'Dei Filius' du Concile du Vatican* en, *De Doctrina Concilii Vaticani Primi*, Vaticano 1969, 46-121, y el más reciente de Kl. Schatz, *Vaticanum I. Band II*, Padeborn 1993, 313-355. 331-335.

Analizemos los puntos más relevantes de esta Constitución Dogmática teniendo presente que se sitúa en un marco abstracto de una cuestión de derecho. El texto además, se articula como un círculo hermenéutico entre la experiencia actual de la Iglesia –la vía empírica– y su fundamento, es decir la Escritura y la Tradición –la vía histórica–, y, a su vez, aún sin citar el "hecho interior" de Dechamps, invita a descubrir su presencia ya que "a este testimonio [que es la Iglesia por sí misma] se añade el auxilio eficaz de la virtud de lo alto" [DH 3014]. Analizemos sus expresiones más características:

1] *La Iglesia por sí misma [Ecclesia per se ipsa]:* es decir, sin referirse ni a la misión de Cristo, ni a la fundación de la Iglesia por Cristo, como la *via historica,* ni a las notas como la *via notarum,* que la disciernen como verdadera: se trata de verla en su realidad actual: por sí misma. La explicación se inspira más en el aspecto dinámico y concreto que en el punto de vista lógico o doctrinal. Los dos polos son la propagación y la estabilidad: se pasa del movimiento al reposo. Así se habla tanto desde su existencia: la propagación, la unidad y la estabilidad, como desde su vida activa: la santidad y la fecundidad en todos sus ámbitos. La multiplicación de adjetivos –¡una verdadera cascada!– subrayan el carácter sorprendente y digno de admiración de la Iglesia y apuntan ya a la base última de la *via empírica:* la percepción –hecha de sorpresa y de admiración– de la Iglesia.



2] *Motivo de credibilidad:* expresión típica del Vaticano I por la cual se entiende aquello que mueve a la razón a concluir que es razonable y prudente creer la verdad cristiana. Tal credibilidad es calificada como "evidente" [*evidentem credibilitatem*], adjetivo que según la relación conciliar significa "aquello que prudentemente se puede creer con certeza moral" [*quod prudenter credi potest; si moraliter certum esse revelatum*, cf. Mansi, 51: 275]. Se trata, pues, de una evidencia que ve prudente realizar el acto de creer y para la cual es suficiente una certeza moral del hecho de la Revelación.

3] *Un signo levantado entre los pueblos* [*signum levatum in nationes*]: de la misma forma que Israel aparecía para los pueblos de su tiempo según el texto citado de Is 11, 12: "(Israel) alzará un estandarte (=signo levantado) para las naciones y reunirá a los

dispersos de Israel; congregará a los desperdigados de Judá de los cuatro extremos de la tierra"; el ser "estandarte para las naciones" es el signo del gran retorno, cf. Is 49, 22 ("los pueblos llamados a reunirse en torno a Jerusalén"). Esta cita bíblica ayuda a situar el hecho Iglesia en la perspectiva veterotestamentaria que va desde el mismo Isaías a los Hechos de los Apóstoles donde la vida comunitaria de la Iglesia primitiva aparece como digna de admiración (Hech 2, 44-47; 4, 32-34)[241].

Así pues, el análisis detallado de la elaboración de este texto a partir de la misma historia del Concilio Vaticano I, nos lleva a las siguientes conclusiones:

a. El Concilio Vaticano I declaró solemnemente que la Iglesia católica es por sí misma un "motivo de credibilidad" que la convierte para todos en "signo levantado entre los pueblos" (*signum levatum in nationes);*

b. Esto no significa que la Iglesia esté centrada en sí, sino que "por sí misma" (*per se ipsa)* está conectada a Cristo, como su cuerpo, puesto que la Iglesia es signo porque está *in manifesta connexione cum Christo*, según precisó el relator conciliar;

c. A la pregunta: "¿por qué creer?", el Concilio Vaticano I responde mostrando la importancia de la Iglesia, que es "como una revelación concreta" [*quasi concreta divina revelatio*, decía el relator conciliar de este texto, Mns. Martin], de tal modo que está en el origen de la fe como "motivo de credibilidad", como "signo levantado entre las naciones", a partir del "testimonio" o prueba moral que es la Iglesia por sí misma;

d. La elaboración del texto conciliar pone de relieve los cambios experimentados en el texto final por los que se percibe que no se quiso presentar la Iglesia como un testimonio o prueba

241. Cf. sobre Israel como signo en analogía con la Iglesia, el trabajo antiguo de W. Bulst, *Israel als "Signum levatum in nationes". Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des AT in Analogie zum Zeichenscharakter der Kirche*: ZKT 74 (1952) 167-204, que aunque confunde profecía e historia abre este campo de investigación, afrontado posteriormente por N. Flüglister, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*: MyS IV/1: 30-105, y A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977, 290-303.

demostrativa sino indicativa, dada la posible ambivalencia de este motivo: de ahí la preferencia por el uso de la palabra "signo", y no prueba, en la perspectiva de la "certeza moral". A su vez, también se excluyó el adverbio "facilmente" (*facile*) con la expresión verbal afirmativa "reconocer" (*agnosceretur*) y, en cambio, se prefirió una formulación más abierta y posibilista así: "a fin de que pudiera ser reconocida" (*posset agnosci*)[242].

D) Significación de la "vía empírica" a partir del Vaticano I

A. Vacant, al comentar el Vaticano I habla, con razón de "l'éclat apologétique de l'Église"[243] y, por esto, no es extraño que a partir de este Concilio la *via empirica* asuma un papel cada vez más preponderante en los tratados apologéticos, aunque tal calificación la tipificó así posteriormente H. Dieckmann. Con todo, pueden encontrarse otros apelativos tales como "vía ascendente" por el método usado, ya que de la Iglesia se "asciende" a Cristo (L. Brugère, A. de Poulpiquet, M. d'Herbigny); método regresivo o analítico (R. Garrigou-Lagrange, M. Nicolau); vía directa inmediata (J. de Guibert); vía de trascendencia (A. D. Sertillanges, T. Zapelena, S. Tromp) por la conclusión a la que llega: la Iglesia fenómeno trascendente o milagroso[244].

Por lo que se refiere al contenido y la vertebración del argumento se analizan los aspectos aportados por el Vaticano I: "propagación admirable, santidad eximia, fecundidad inexausta, unidad católica, estabilidad invencible" aunque progresivamente se va ampliando a todos los aspectos de la Iglesia. De hecho las actas conciliares ya indican que

242. Los trabajos más detallados sobre este tema son el estudio histórico citado de H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968, y, particularmente, la tesis doctoral de L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 185-206: cap. VI: "Die Kirche als 'Signum levatum in nationibus' auf dem I. Vatikanischen Konzil"; cf. la síntesis reciente de B. Sesboüé, *La Constitución dogmática 'Dei Filius' del Concilio Vaticano I*: HdD 4: 205-245. 235-238.

243. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican I*, Paris-Lyon 1895, 150.

244. Tres son las monografías poco conocidas sobre el tema que tenemos presente: la citada, de J. Th Tseng, *De Apologetica Methodo quae "via empirica" audit*, Hong Kong 1960; M. Grand'Maison, *L'Église par elle même motif de crédibilité. Histoire de l'argument (1870-1960),* Roma 1961; G. Gianfrocca, *La via empirica nella ecclesiologia del concilio Vaticano I a noi*, Roma 1963; a pesar de todo, ya R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación,* Salamanca 1971, 150, constataba algo que aún hoy tiene en el sentido de que "no existe todavía ninguna monografía satisfactoria. Se trata de un tema de investigación".

no se quiso dar una descripción exhaustiva del "motivum credibilitatis" que es la Iglesia. Evidentemente tal pespectiva apologética presupone "lo que consta ya por la teodicea y filosofía religiosa acerca de la Providencia divina, posibilidad y cognoscibilidad del milagro y de la revelación divina"[245].

El argumento que supone la *via empirica* parte de la fórmula común siguiente: la Iglesia Católica afirma ser la verdadera Iglesia de Cristo; ahora bien Dios por mediación de signos sobrenaturales ha confirmado esta aserción de la Iglesia; por tanto la Iglesia católica romana es la verdadera Iglesia. Así pues el punto de partida *(terminus a quo)* es la misma Iglesia, prescindiendo de su autoridad, que aparece como un "milagro moral" que postula una intervención divina; y el punto de llegada *(terminus ad quem)* es la veracidad y la verdad del testimonio de la Iglesia Católica como fundada por Cristo. Por tanto el peso central de la argumentación es la consideración del hecho actual de la Iglesia como verdadero milagro de orden moral.

Para conseguirlo los tratados de H. Dieckmann, S. Tromp y A. Lang, proponían tres pasos: 1) la verdad histórica o constatación empírica del hecho; 2) la verdad filosófica o demostración de que este hecho a partir de las leyes sociales, políticas e históricas, es trascendente; 3) la verdad apologética o relativa que surge del nexo ontológico que existe entre un efecto humano trascendente y la causa de su misma trascendencia. A partir, pues, de las trascendencia de la Iglesia –como signo espontáneo y característico– se conoce su origen divino y su autoridad[246].

La *via empirica* fue cada vez más valorada en los manuales por diversas razones. En primer lugar, por su mismo valor intrínseco, ya que como afirmaba su mismo promotor el Cardenal Dechamps, la vía empírica tiene la cualidad de realizar con un solo paso la demostración cristiana y la demostración católica. Así, por ejemplo, el *De Revelatione* de R. Garrigou-Lagrange usa este argumento de esta forma: la vida admirable de la Iglesia es la prolongación de la resurrección de Cristo y en cierto sentido, para nosotros es un signo más importante que la misma Resurrección, precisamente porque nos es siempre presente[247]. En

245. J. Madoz, *La Iglesia de Jesucristo,* Madrid 1935, 226.

246. Cf. H. Dieckmann, *De Ecclesia*, Freiburg 1925, 521-535; S. Tromp, *De Revelatione christiana*, Roma 1950, 123; A. Lang, *Teología Fundamental I,* Madrid 1970, 134-142, que a su vez desglosa la verdad apologética en teológica y en testimonial.

247. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione,* 187; escribe A. Lang, "en nuestros tiempos es preferida la *via empirica* empleada por el Concilio Vaticano", *Teología Fundamental II*, Madrid 1967, 186.

segundo lugar, la excelencia de la *via empirica* aparece, también, por su notable valor de adaptabilidad práctica, especialmente en comparación con las otras dos vías. Tal como escribía el mismo cardenal Dechamps esta es la vía, al menos ordinaria, tanto para los doctos como para los indoctos, siendo "la base de la fe razonable de los sencillos y de la fe razonada de los sabios"[248]. En esta línea escribía S. Tromp: "esta vía es mejor, especialmente para la praxis, ya que se propone un objeto concreto visible para todos"[249]. En tercer lugar, para T. Zapelena sobresale, comparándola con las otras dos vías, por su carácter de vía "más breve", "más fácil" y "más segura" (*brevior, facilior* y *tutior*)[250].

Es significativa en este sentido la polémica que se suscitó con la publicación de la obra de análisis histórico de las notas de G. Thils, sobre todo, a partir de la recensión de T. Zapelena, incluída después en su, *De Ecclesia Christi,* que criticaba la valoración pesimista de la *via empirica* a partir del siglo XX y concluía así: "si gran número de protestantes no pueden ser tocados por el procedimiento de la *via notarum*, si los orientales mismos no la siguen con atención, si los católicos van espontáneamente a la "vía empírica", se comprende que muchos apologistas actuales marginen el argumento de las notas, cuyo contenido no puede ser sino dogmático"[251]. Como confirma en su estudio sobre el tema poco antes del Vaticano II, J. Th. Tseng, "las cuatro notas de la Iglesia se describen como hechos divinos que tienen valor de milagro moral"[252].

La *via empirica*, pues, tiene su último fundamento en su naturaleza de "milagro moral". En efecto, en torno al Vaticano I se elabora toda

248. *Entretiens sur la démonstration catholique de la religion chrétienne: I,* Malinas 1879-1880, 582s. y constata que "c'est en effet, par l'apostolat de son Église, que Dieu perpétue la Révélation, et cet apostolat est marqué du sceau divin qui brille aux yeux des sages et des simples".

249. S. Tromp, *De Revelatione,* 111-120; igualmente, A. Tanquerey, *Praelectiones scholastico-dogmaticae I,* Roma 1904, 170.

250. *De via notarum in recenti quodam opere*: Gr 19 (1938) 88-109; 445-488 [= *De Ecclesia I,* Roma 1950, 481-488].

251. *La "via notarum" et l'apologétique contemporaine*: Angelicum 16 (1939) 24-49; Y. Congar, *Eclesiología*, 286, escribe: "a partir de 1850, la *via empirica* ha prevalecido sobre la *via notarum* y se ha celebrado a la Iglesia como fuente de bien y de seguridad para el hombre y para la sociedad (Lacordaire; 'Dei Filius c. 3')"; más recientemente, H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt ²1996, 127, nº 52, ha confirmado esta aseveración histórica: "Man könnte auch die *via notarum* ganz in die *via empirica* hineinnehmen".

252. *De Apologetica Methodo*, 155, donde se refiere al artículo de G. Thils citado en la nota anterior.

una reflexión sobre esta forma de milagro, que tipifica el hecho extraordinario de la Iglesia y a partir del cual se puede inferir su trascendencia y divinidad. Esta inferencia, además, es formulada como método racional *a posteriori* y se le asigna la fuerza probativa de todo milagro, de tal forma que asume valor demostrativo por sí mismo, por su origen. Por esta razón no es nada extraño que en el tratado citado de R. Garrigou-Lagrange la descripción del hecho de la Iglesia sirva de argumento para probar la revelación cristiana, ya que "la vida admirable de la Iglesia se asume como un signo irrefragable de su misión divina, es decir, como un milagro moral, lo que evidentemente sólo puede ser producido por Dios"[253] y añade, que tal milagro de la Iglesia no se propone solo como un sello divino extrínseco, sino como una manifestación del mismo Dios.

A pesar de la importancia que reviste, pues, el análisis del milagro moral sólo se encuentran nociones sumarias de su identidad en los manuales teológicos más divulgados: A. Tanquerey, H. Dieckmann, G. Van Noort, J. Madoz, S. Tromp, F. Vizmanos, R. Latourelle... E. Gutwenger, en un breve artículo sobre este tema, intentó ilustrar cómo la Iglesia puede ser considerada como un milagro moral al ser una excepción a las leyes que la ciencia comparada de las religiones establece al referirse a la evolución dogmática de las sociedades religiosas[254]. Por otro lado, muchos de los autores citados ponen de relieve a su vez las dificultades manifiestas para el discernimiento del mismo milagro moral. Así, G. Thils, aún afirmando la positiva y progresiva valoración de la *via empirica*, se pregunta si es tan fácil descubrir este milagro moral. De forma parecida se expresa T. Zapelena por razón de la necesidad de demostrar el carácter sobrenatural de tales obras[255]. En definitiva, se apunta ya aquí la necesidad de una resituación del milagro moral y, en general, de toda la teología del milagro en el conjunto de la Teología Fundamental. En esta línea conviene recordar los estudios pioneros y renovadores de H. Bouillard –siguiendo los pasos de M. Blondel–, de A. Liegé –seguidor de J. E. Newman– y la síntesis de L. Monden –discípulo de E. Dhanis–[256].

253. *De Revelatione II*, Romae 1945, 11, en 28, reafirma la primacía de esta vía por sobre del milagro físico: "mirabilis vita Ecclesiae altior est miraculo physico, sed non tan facile cognoscitur".

254. *Zum Begriff des moralischen Wunders*: ZKTh 71 (1949) 90-97; según, P. Schwalm la Iglesia puede considerarse como "un milagro social"; cf. E. Pin en, *Revue de l'Action populaire* 145 (1961) 217-229.

255. *Les Notes de l'Église*, 349; A. Lang, *Teología Fundamental I*, 142-144, también subraya la mayor dificultad del milagro moral.

En este sentido son ilustrativas tres definiciones del milagro moral publicadas en las inmediaciones del Vaticano II. La primera es la propuesta por J. Th. Tseng que, en una monografía específica, sintetiza así los diversos autores que lo tratan así: "se trata de un acontecimiento perceptible más allá del orden acostumbrado que excede las fuerzas la naturaleza y que postula una intervención divina"[257]. La segunda definición es la propuesta por F. Vizmanos en su manual de *Teología Fundamental* y dice así: "milagro moral es una acción o serie de acciones externas, realizadas por especial influjo de Dios, como signo religioso, contra el modo constante de obrar de los hombres. Se trata, por tanto, de acciones provenientes de la libre voluntad humana"[258]. La tercera definición es la ofrecida por R. Latourelle en su, *Teología de la Revelación,* escrita poco antes del Vaticano II, que después mantiene invariada, donde escribe: "por milagro moral entendemos un modo de obrar, individual o colectivo, producido en contexto religioso, y que supera el comportamiento habitual de los hombres, de tal suerte que su razón suficiente no puede encontrarse sino en una intervención especial de Dios; por esta intervención, Dios significa la instauración del reino de Dios entre los hombres"[259].

Ahora bien, ya en etapa plenamente posconciliar el mismo R. Latourelle en uno de sus estudios sobre la teología del milagro subraya la dificultad de tal enfoque con esta justa observación: "el Vaticano I, al proponer el signo de la Iglesia en términos de superación en el orden moral, análogo a la superación de las fuerzas físicas en el orden del milagro, metió a la apologética en un callejón sin salida (*impasse*) del que no ha logrado salir. En efecto, el esplendor del milagro de la Iglesia, a diferencia del signo de Cristo, está íntimamente vinculado a la vida más

256. Cf. H. Bouillard, *L'idée chrétienne du miracle*: Cahiers Laënnec 4 (1948) 25-37; A. Liégé, *Réflections pour une apologétique du miracle:* RSPT 35 (1951) 249-254; L. Monden, *El milagro, signo de salud,* Barcelona 1963; É. Dhanis, *Qu'est-ce qu'un miracle?:* Gr 40 (1959) 201-241.

257. *De Apologetica Methodo,* 160, donde añade: "Miraculum itaque morale, omnibus eius qualitatibus diligenter consideratis, non videtur esse difficilius cognitu, sed potius sicuti miraculum physicum facilius potest constatari".

258. Madrid 1963, 470; también así, J. Salaverri, *Theologia Fundamentalis*, Madrid 1955, 500. 960. 962.

259. Salamanca 1966, 517s. nº 25, que traduce la misma definición de su edición anterior al Vaticano II en su, *Theologia Revelationis II*, PUG, Roma 1964, 92; en trabajos posteriores ya no menciona la categoría de milagro moral, cf. así, *Miracle*: DSp X (1979) 1274-1286, y *Milagro*: NDT: 1066-1080.

o menos radiante de sus miembros y, es por consiguiente, vulnerable y ambiguo. Lo cierto es que resulta imposible hablar al hombre contemporáneo de la expansión admirable, de la santidad eminente, de la fecundidad inagotable, de la unidad católica, de la estabilidad invicta de la Iglesia, sin provocar inmediatamente una alergia incontrolable. La imagen de una Iglesia necesitada siempre de reforma y de purificación de que nos habla el Vaticano II (LG 8. 9. 15. 65; GS 43; UR 6) se compagina difícilmente con esta imagen de una Iglesia triunfante"[260].

3. *El "lugar" de la Iglesia en el acto de creer en el Concilio Vaticano II*

Si nos atenemos a la terminología podemos constatar que el Concilio Vaticano II nunca habla de la Iglesia como "motivo de credibilidad" o como causa subordinada o condición de la fe. Pero una lectura atenta de este Concilio presenta las siguientes pistas para reflexionar sobre el "lugar" de la Iglesia en el acto de creer:

1. *La analogía de la Iglesia con Cristo [LG 8]*: para entender rectamente el misterio de la Iglesia es necesario tener en cuenta la analogía existente entre su estructura y el misterio del Verbo encarnado expresada así en el Vaticano II: "por eso, a causa de esta analogía nada despreciable [*non mediocrem analogiam*], (la Iglesia) es semejante al misterio del Verbo encarnado. En efecto, así como la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino [*Verbo divino inservit*] como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo [*Spiritui Christi inservit*], que le da la vida para que el cuerpo crezca (cf. Ef 4, 16)" [LG 8]. Por tanto, la eclesiología se resuelve en la Cristología y por eso el "lugar" de la Iglesia en el acto de creer será "análogo" al de Cristo. En este sentido, se puede tener presente la explicación de Guillermo de Durando (a. 1230) sobre el lugar de la Iglesia en el acto de creer al explicar que el *credere in Deum/Christum* significa "al creer adherirse a Dios/Cristo, el cual habla en la persona de la Iglesia" [*credendo ei (Deo/Christo) adherere, in persona loquitur Ecclesiae*: Rationale IV, 25. 18][261].

260. *Milagros de Jesús y teología del milagro,* Salamanca 1990, 23.

261. Cf. H. Müller, *De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam (LG 8):* Periodica 66 (1977) 499-512; M. Semeraro, *Spiritui Christi inservit. Storia ed esito di una analogia (LG 8):* Lat 52 (1986) 343-398; G. Philips ve en este texto "un tema de teolo-

2. *La Iglesia como sacramento [LG 1; 9; 48; GS 45]*: la sacramentalidad como expresión de la identidad de la Iglesia la refiere claramente a Cristo y a la realidad última que significa, es decir, "la unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano" (LG 1). La Iglesia es el sacramento de Cristo en el mundo, en cuanto es "comunidad de fe, esperanza y amor… para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia" (LG 8). Por esto, afirmar que la Iglesia es "sacramento universal de la salvación" (LG 48), es afirmar la mediación eclesial de la salvación y de su acceso a ella por la fe, la cual es "inicio de la salvación humana" [*fides est humanae salutis initium*: DH 1532]. Por esto la Iglesia está presente en el acto de creer a través de la mediación-sacramental que es en sí misma, en la Palabra y en los Sacramentos (cf. "la Iglesia surgida de los sacramentos": LG 3; SC 5; "la doble mesa: la Palabra y el Cuerpo de Cristo": DV 21; SC 48. 51; cf. exégesis patrística de Jn 6 y 19, 34). Esta mediación de la Iglesia-sacramento queda muy claramente manifiesta en un texto paradigmático donde se afirma que: "todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación' (LG 9)" [GS 45][262].

3. *Los creyentes como causa de ateísmo [GS 19]*: al tratar de las formas y raíces del ateísmo se dice lo siguiente: "en esta génesis del ateísmo puede corresponder a los creyentes una parte no pequeña, en cuanto que, por descuido en la educación para la fe, por una exposición falsificada de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral y social, puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo" [*genuinum vultum potius velare quam revelare*: GS 19]. En efecto, un análisis del carácter mediato de la fe es el que puede hacer medir el alcance de esta grave afirmación conciliar que plantea claramente el testimonio o contra-testimonio de los cristianos como expresión de esta mediación eclesial en la fe[263].

gía que no podría agotarse con varios volúmenes", *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: 1,* Barcelona 1968, 147; Mühlen lo considera el "centro de gravedad" de la eclesiología conciliar, *El Espíritu Santo en la Iglesia (*1968),* Salamanca 1974, 446.

262. Cf. W. Kasper, *La Iglesia, sacramento universal de salvación* en *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 325-350; J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche,* Freiburg 1992.

263. Cf. este texto junto con los ns. 20-21, "representa un hito en la historia eclesiástica de nuestro siglo" según, J. Ratzinger, *GS 11-22:* LThKVat II 14 (1968) 313-354. 343; cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* Salamanca 1985, 70-72. 72, y E. Brito, *L'athéisme selon "Gaudium et Spes":* RTL 17 (1986) 55-60.

4. *La Iglesia como signo en medio de los pueblos [SC 2; LG 50; AG 36; UR 2]*: diversas veces en el Concilio Vaticano II se encuentra una referencia implícita a la expresión usada por el Concilio Vaticano I sobre la Iglesia como "signo" y como "signo en medio de los pueblos", teniendo en cuenta que el Vaticano II no habló explícitamente del signo Iglesia, a pesar de que así se había pedido, puesto que su perspectiva era tratar únicamente la manifestación de Dios y de su designio en Cristo[264].

Nótese, en primer lugar, la proximidad entre la Iglesia signo y su calificación como sacramento al afirmar que "la Iglesia es como un (*veluti*) sacramento, es decir, un signo o instrumento" [LG 1]. Con razón, se puede afirmar que la aseveración de la Iglesia como "sacramento o signo" en el Vaticano II se sitúa en continuidad con la de la Iglesia vista "como un (*veluti*) signo en medio de los pueblos" del Vaticano I, en cuanto subraya el carácter significativo, "público", de la Iglesia en el mundo. Esta visión sacramental-significativa influye en la relación entre Cristo, que es la verdadera "luz de los pueblos" (nótese que precisamente éste es el título de esta Constitución: *Lumen Gentium*), con la Iglesia que es su sacramento-signo. Por eso, se exhorta a los católicos "a la purificación y a la renovación, a fin de que el signo de Cristo resplandezca con mayor claridad sobre la faz de la Iglesia *(signum Christi super faciem Ecclesiae)*" [LG 15, repetido en, GS 43].

Encontramos, además, pasajes que hacen alusión más explícita al texto del Vaticano I sobre la Iglesia como signo entre los pueblos. Así, la Constitución sobre la Liturgia se refiere a la santificación que hace de la comunidad de cristianos unidos en la caridad, un signo que atrae a los que son testigos de ella, así:

> "Al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo del Señor y morada de Dios en el Espíritu, hasta llegar a la medida de la plenitud de la edad de Cristo, la liturgia robustece admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo, y presenta así la Iglesia a los que están fuera como signo levantado en medio de los pueblos (Is 11, 12: *ut signum levatum in nationes)*, para que debajo de él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos, hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor" [SC 2].

264. Cf. H. de Lubac, *La Revelación I,* Madrid 1970, 273, donde corrobora esta opción conciliar para DV 4.

En la Constitución sobre la Iglesia, se refiere a los santos como "signo del Reino" que recuerda la categoría testimonio como nueva via empírica, al observar que:

> "Dios manifiesta a lo vivo ante los hombres su presencia y su rostro. En ellos (los santos) nos habla y nos ofrece un signo de su reino *(signum Regni sui),* hacia el cual somos atraídos poderosamente con tan gran número de testigos que nos envuelven (cf. Heb 12, 1) y con tan gran testimonio de la verdad del evangelio" [LG 50].

Por otro lado, en el Decreto sobre la actividad misionera se refiere nuevamente al texto del Vaticano I sobre la Iglesia como "signo entre los pueblos" así:

> "Sepan todos que su primera y principal obligación en pro de la difusión de la fe es vivir profundamente la vida cristiana. Que su fervor en el servicio de Dios y su caridad para con los demás aportarán nuevo aliento espiritual a toda la Iglesia, la cual aparecerá como signo levantado entre los pueblos *(signum levatum in nationes)*, luz del mundo (Mt 5, 14) y sal de la tierra (Mt 5, 13)" [AG 36].

Finalmente, en el Decreto sobre ecumenismo se subraya cómo la vida de unidad de los cristianos puede ser "signo entre los pueblos" con estas palabras:

> "en la confesión de una sola fe, en la celebración común del culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios", hace a la Iglesia manifestarse "como signo levantado entre los pueblos *(signum levatum in nationes)*" [UR 2].

Estas diversas indicaciones ya manifiestan como existe un cierto enfoque renovado en la perspectiva de la constatación de la Iglesia como "signo en medio de los pueblos", o *via empírica,* si nos atenemos al Vaticano II. En efecto, el centro de la constatación del signo de la Iglesia se sitúa progresivamente en la categoría *testimonio.* Se constata así todo el proceso de personalización observado en el Vaticano II al hablar de los signos y que hemos apuntado ya en su lugar. Este proceso vincula todos los signos de la Revelación histórica con este cen-

tro personal que es Cristo. De ahí que son los propios cristianos por su vida "santa", y las comunidades cristianas por su vida "de unidad en la caridad" los que constituyen el testimonio del signo "Iglesia". Se trata de una referencia constante en todos los documentos conciliares. Así, lo que el Vaticano I entendía por signo de la Iglesia con sus atributos milagrosos, el Vaticano II lo refiere al testimonio personal y comunitario. En efecto, "uniendo los rasgos esenciales –atestiguados en los textos conciliares– es posible delinear la vida cristiana como un compromiso de testimonio. De este modo el cristiano es esencialmente un testigo"[265].

4. *Conclusión: el "testimonio" de la Iglesia "condición" de la fe y "signo eclesial de credibilidad"*

Después del recorrido realizado sobre el "lugar" de la Iglesia en el creer, partiendo de los Símbolos y Profesiones de fe; analizando la reflexión teológica de los siglo XIII-XVI, y sus resonancias en el siglo XX, acerca de la relación del testimonio de Iglesia y motivo de fe la reflexión teológica; prestando atención particular sobre la función de la Iglesia como "motivo de credibilidad" formulada por el Vaticano I y por su máximo inspirador, el Cardenal Dechamps, así como los subsiguientes desarrollos de la llamada "via empírica", y finalizando con diversas anotaciones del Vaticano II, estamos en condiciones de apuntar las siguientes reflexiones conclusivas:

A. el "lugar" de la Iglesia en el creer aparece como "condición", entendida como "aquello sin lo cual no puede ser o comprenderse algo"[266]; esta condición de posibilidad tiene una dimensión fundante y constitutiva dado que la eclesialidad u "orientación eclesial" (*ordinatio*) es parte integrante de la revelación histórica tal como afirma el Vaticano II en LG 13: "todos los hombres... de diversas maneras... están *orientados* al Pueblo de Dios", y LG 16: "los que todavía no han recibido el Evangelio también están *orientados* al Pueblo de Dios;

265. M. Grossi, *Testimonio* en, AA.VV., *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, 1067; *Cristo y la Iglesia,* 24. 22-37. 139s.; *Milagros de Jesús,* 22-27, donde además observa, ya sea explícita o implícitamente, que el Vaticano II ha redimensionado el signo Iglesia en referencia al Vaticano I.

266. Cf. M. Müller/A. Halder, *Breve Diccionario de Filosofía,* Barcelona 1976, 89 ("condición").

B. este carácter de "condición" le viene dado a la Iglesia porque es elemento constitutivo de la sustentación de la fe de cada creyente al ser "sacramento universal de la salvación" [LG 48], en el interior de la cual su autoridad docente es "intérprete auténtica" [DV 10] de la Revelación;

C. la Iglesia como *congregatio fidelium* [LG 26; 28], está en el origen y en el contexto de esta "condición de posibilidad concreta" para creer, desde la familia, "Iglesia doméstica" [LG 11], hasta las otras diversas instancias eclesiales concretas (celebraciones litúrgicas, parroquia, catequesis, educación, movimientos y comunidades, Iglesia diocesana, catolicidad romana...);

D. la afirmación de la Iglesia como "condición" de la fe supone un estatuto epistemológico similar al de los signos en el proceso creyente, los cuales, tal como vimos anteriormente, se sitúan precisamente como "condición" de la fe [cf. el acto de creer como "conforme a la razón" del Vaticano I: DH 30009, y como *via praeparatoria fidei* de FR nº 67];

E. la afirmación de la Iglesia como "condición de posibilidad" reasume la expresión de "motivo de credibilidad" del Vaticano I en clave de "signo", teniendo presente la actitud más discreta que asume tal enfoque el Vaticano II al subrayar la sacramentalidad de la Iglesia y su analogía con Cristo [LG 8], quedando claro que su finalidad es que "el signo de Cristo resplandezca con mayor claridad sobre la faz de la Iglesia" [LG 15];

F. finalmente, el "lugar" de la Iglesia en el acto de creer se orienta a partir del Vaticano II en la categoría englobante de "testimonio" que se convierte en el "signo eclesial de credibilidad" por excelencia. Es así, pues, como se le puede calificar novedosamente como "condición de posibilidad concreta de la fe" hoy, ya que "la Iglesia es más creíble si da testimonio con la propia vida" (Sínodo 1985).

D. EL TESTIMONIO: SIGNO ECLESIAL DE CREDIBILIDAD

I. La categoría testimonio

1. *Introducción*

Desde hace aproximadamente un siglo, la categoría testimonio se ha introducido de forma progresiva en el vocabulario eclesial. La concentración y personalización operada por el Concilio Vaticano II conlleva la potenciación de un término nuevo como es el testimonio. De hecho, como hemos observado, lo que el Vaticano I pretendía al tratar del signo Iglesia, que también era visto como "un testimonio" [DH 3013], se encuentra en la categoría testimonio, que con el Vaticano II irrumpe masivamente. Así, los vocablos como "testimonio", "atestiguar" y "testigo" se encuentran más de cien veces –exactamente ciento treinta y tres– conjuntamente con "vida auténticamente cristiana", "fidelidad al Evangelio", "conducta perfecta", "ejemplo de vida"... y se aplican tanto a la Iglesia toda entera como a cada grupo de cristianos y a cada uno en particular. Se trata de diversas expresiones que ponen de relieve la vocación a la santidad (cf. LG cap. V) que, de forma muy habitual, el Vaticano II traduce en clave de "testimonio" para evocar así un compromiso de toda la vida y de la persona entera en el marco de una visión más interpersonal e interpelante tal como refleja la categoría testimonio. El testimonio como manifestación significativa –hagiofánica– de la misión de la Iglesia en su realidad histórica es, pues, el punto final, pero también puede ser punto inicial, de toda nuestra Teología Fundamental, ya que de él surge el signo eclesial de credibilidad que es la mediación próxima para conocer la Revelación[267].

Como ejemplo paradigmático de la visión del Vaticano II he aquí el decálogo sobre el testimonio propuesto en AG 11[268]:

1. "estrechar las relaciones de estima y amor entre los hombres";

267. Cf. la actualizada bibliografía de P. Ciardella en, P. Ciardella/M. Gronchi (eds.), *Testimonianza e verità,* Roma 2000, 291-299, publicación donde puede encontrarse diversas colaboraciones filosóficas, bíblicas, teológicas y prácticas, así como el texto clásico de K. Hemmerle, *Verità e testimonianza (1970),* 307-323.

268. Cf. el análisis de este texto en, A. Steinke, *Christliches Zeugnis als Integration von Erfahrung und Weiteregabe des Glaubens,* Würsburg 1997, 40-43, que lo toma como paradigma del testimonio cristiano.

2. "mostrarse miembros vivos del grupo humano en medio del cual se vive";
3. "participar, a través de relaciones y actividades, en la vida cultural y social";
4. "familiarizarse con las tradiciones nacionales y religiosas de los otros";
5. "descubrir aquellos gérmenes de 'las semillas del Verbo' que hay en ellos";
6. "seguir atentamente la evolución profunda que se verifica en los pueblos";
7. "esforzarse para posibilitar que despierten a un deseo más vehemente de la verdad y del amor revelado por Dios";
8. "conocer a los hombres en medio de quienes se vive, animados por el Espíritu";
9. "dialogar sincera y pacientemente mostrando las riquezas que Dios ha dado";
10. "iluminar estas riquezas con la luz del Evangelio, liberándolas y encaminándolas hacia Dios Salvador".

En síntesis se puede afirmar que, para el Concilio Vaticano II, "el testimonio tiene una fuerte acentuación crístico-reveladora" ya que "el testimonio divino se proyecta luego en el apostólico y se perpetúa en el testimonio eclesial. Por eso, el testimonio es revelación en la actividad de Cristo y de los apóstoles y es transmisión de la revelación en la tradición eclesial"[269]. Diez años después, la Encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI dedicó atención al testimonio de vida y a su relación con el anuncio explícito con un texto considerado como una de las mejores descripciones del testimonio vivido[270]:

269. N. Cotugno, *El testimonio en el Concilio Vaticano II,* Montevideo 1974, 52. 124; también su posterior síntesis en, *La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II*: Gesù Rivelatore, 227-240.

270. Sobre el Sínodo sobre la Evangelización, cf. M. Dhavamony (ed.), *Evangelisation,* Roma 1975, (C. M. Martini, D. Grasso, M. Flick/Z. Alszeghy, R. Latourelle, J. López-Gay, J. L. Witte, J. B. Lotz, J. de Finance...), J. Guiteras, *Evangelització,* Montserrat 1985; sobre la *Evangelii Nuntiandi*, cf. el mejor balance en, *L'Esortazione Apostolica di Paolo VI "Evangelii Nuntiandi". Storia, contenuti, ricezione,* Brescia 1998, especialmente, J. Doré, *L'enseignement de l'EN sur l'Évangelisation,* 141-170. 158, donde se refiere a los ns. 21s. 41, arriba citados, y A. Dulles, *The Reception of EN in the West,* 244-250 (bibliografía).

Importancia primordial del testimonio de vida [EV nº 21]

> "La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio.
> Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y de bueno.
> Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes y su esperanza en algo que no se ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien: este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización.
> Son posiblemente las primeras preguntas que se plantearán muchos no cristianos, bien se trate de personas a las que Cristo no había sido nunca anunciado, de bautizados no practicantes, de gentes que vive en una sociedad cristiana pero según principios no cristianos, bien se trate de gentes que buscan, no sin sufrimiento, algo o a Alguien que ellos adivinan, pero sin poder darle un nombre. Surgirán otros interrogantes, más profundos y más comprometedores, provocados por este testimonio, que comporta presencia, participación, solidaridad y que es un elemento esencial, en general el primero absolutamente en la evangelización.
> Todos los cristianos están llamados a este testimonio y, en este sentido, pueden ser verdaderos evangelizadores..."

Necesidad de un anuncio explícito [EV nº 22]

> Y, sin embargo, esto sigue siendo insuficiente, pues el más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado –lo que Pedro llamaba dar razón de vuestra esperanza' (1 Pe 3, 15)–, explicitado por un anuncio claro y inequívoco del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser, pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida. No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios. La historia de la Iglesia, a partir del discurso de Pedro en la mañana de Pentecostés, se entremezcla y se confunde con la historia de este anuncio... Este anuncio –*kerygma*, predicación o catequesis– adquiere un puesto tan importante en la evangelización que, con frecuencia, es en realidad sinónimo. Sin embargo, no pasa de ser un aspecto".

El testimonio de vida como medio de la Evangelización [EV nº 41]

> ..."Para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y, a la vez, consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites. 'El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros es porque son testigos'..."[271].

Finalmente, el *Sínodo extraordinario* de 1985, a los veinte años de la celebración del Concilio Vaticano II, en su documento final afirma:

> "La Iglesia es más creíble si da testimonio con la propia vida... La Evangelización de realiza mediante testigos. El testigo realiza su testimonio no sólo con palabras sino con la propia vida. No debemos olvidar que testimonio en griego se dice *martyrium*"[272].

2. *Apunte bíblico sobre el testimonio*

El vocablo griego *martys* [μαρτυς] se relaciona con *merimna*, que significa que algo existencialmente importante acapara el corazón, y ve en este tipo de "recuerdo" su elemento constitutivo. Su uso más exten-

271. Esta afirmación se encuentra por primera vez en un estudio significativo para el momento conciliar en, E. Barbotin, *Le témoignage,* Bruxelles ²1995, 5 [= Paris 1964, 7], citado por R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación,* Salamanca 1971, 329, y *Le témoignage chrétien,* Montréal 1971, 45.

272. Cf. nuestro comentario en, S. Pié/P. Tena/J. M. Rovira/J. Piquer, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al sínodo sobre los laicos,* Madrid 1986, 138-140 ("Evangelización").

so se encuentra en la obra lucana (Hech: 13x y Lc: 2x), en la que los apóstoles no sólo son 'testigos' de los acontecimientos externos de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, sino también de su significado salvífico según la Escritura. Y así diferencia entre los *martyres*/testigos y los *autoptai*/testigos oculares (Lc 1, 2), ya que el *martyr* en contraste con el *autoptês,* pone de relieve además su compromiso personal.

En efecto, Lc 24, 48, afirma que los apóstoles "serán testigos [*martyres*] de estas cosas", es decir, de los padecimientos y la resurrección de Jesús, que tuvieron lugar según las Escrituras, y del mensaje de perdón que ha de proclamarse (v. 47). El encargo dado por el Resucitado forma parte constitutiva de la condición de "testigo", de forma paralela a lo que acontece en Jn 20, 19-23, donde también aparece el elemento de misión. Además, en Hech 1, 8, se indica que, a la concesión del Espíritu, le corresponde la promesa del Espíritu, por eso parece que Lucas reserva esencialmente para los Doce el título de testigo (cf. Hech 1, 21). Así pues, "el haber estado presente en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús es tan sólo condición previa para el ministerio de testigo, por esto aquel que ocupe el lugar de Judas, tendrá que ser elegido por el Resucitado y, en virtud de esta elección, se *convertirá* en "*testigo* de su resurrección". Por tanto *martys* es más que 'testigo ocular'"[273].

Tal visión concuerda con el uso abundante en el cuarto Evangelio de *martyria*/*martyrein* (46x) que se sitúa claramente como un tema de revelación. La fórmula más significativa, en boca únicamente de Juan Bautista y Jesús, es "dar testimonio a favor de la verdad" [μαρτυρειν τη αλεηθεια: Jn 5, 33; 18, 37]. Al usar el dativo se subraya que se toma posición por la verdad así: "Juan dio testimonio a favor de la verdad" (Jn 5, 33) y Jesús, al responder a Pilato, dice: "yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio a favor de la verdad" (Jn 18, 37). Así queda claro que para Juan lo esencial es la función reveladora del testimonio. El Apocalipsis siguiendo este espíritu verá el inicio de su "revelación" (1, 1) precisamente en el "testimonio de Jesucristo" (1, 2), escuchando al cual es "bienaventurado"

273. Cf. J. Beutler, *martys:* DENT II: 181-187. 185; *martyreo* y *martyria:* DENT II: 168-175 y 175-181; A. A. Trites, *The New Testament concept of Witness,* Cambridge 1977, 229, concluye que el testimonio no sólo es fiel a los "hechos" sino también a "su significado" ("their meaning"); cf. el clásico N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichehn Zeugnis-Terminologie,* München 1961, sintetizado en, *Testimonio:* CFT IV: 332-343.

(1, 3; 22, 7)[274]. Por eso, se puede afirmar que para el Apocalipsis y, en definitiva, para todo el Nuevo Testamento, la fuerza del "testimonio" radica en que es una "palabra de sentido"[275]. Conclusión que nos abre camino para una posterior reflexión más teorética.

3. *Hacia una "metafísica" del testimonio*

La categoría testimonio está experimentando una importante transformación en sus elementos de reflexión actuales. Su camino más contemporáneo se inició de forma especial a través del pensamiento personalista que subraya el paso de una concepción jurídica y de memorias históricas al testimonio visto como ideal profesado y vivido, a partir de la conciencia del sujeto (M. Nédoncelle, G. Marcel, H. Bergson, M. Buber...). En efecto, se trata de concebir el testimonio como aquello que prende la propia existencia en su profundidad y le da significación perfecta y en este sentido, es profético porque es una palabra para el futuro que surge de la comunidad y que genera seguidores[276].

274. Cf. I. de la Potterie, *El concepto de testimonio en san Juan* en, *La verdad de Jesús,* Madrid 1979, 269-283. 276: "es, pues, exacto decir que *testimoniar* es un verbo de revelación"; *Jean-Baptiste et Jésus témoins de la vérité d'après le IV Évangile* en, E. Castelli (ed.), *Le témoignage,* Paris 1972, 317-320. 320: "l'essentiel, pour Jean, est la fonction révélatrice du témoignage".

275. Cf. esta afirmación en el subtítulo del mejor estudio actual de síntesis bíblica con particular exégesis del Apocalipsis obra de, I. Donegani, *"A cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus...". Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens,* Paris 1997, donde además dialoga con la reflexión filosófica antigua y actual sobre la búsqueda de sentido (Epicteto y Comte-Sponville; Sócrates y Frankl; Agustín y Marcel).

276. Cf. el estudio significativo ya citado de E. Barbotin, *Le témoignage spirituel,* Bruxelles [2]1995; *Témoignage:* DSp 15 (1990) 134-141; autor que resume la nueva perspectiva personalista (cf. sus frecuentes citas de M. Nédoncelle, G. Marcel, L. Lavelle, J. Guitton, H. Bergson...), aunque aquí el testimonio espiritual es definido sólo como un comportamiento "analógico" respecto al testimonio judicial y al testimonio histórico ("comme conduite 'analoguique'", p. 6); por otro lado, las dos citas que R. Latourelle realiza de este autor seguramente expliquen su evolución ya que modifica el título de un estudio suyo, *La sainteté signe de la Révélation:* Gr 46 (1965) 36-65, por uno de nuevo con el mismo texto aunque ahora con este nuevo epígrafe, *El testimonio de vida* en, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación,* Salamanca 1971, 329-369. 329. 353, e igualmente en, *Le témoignage chrétien,* Montréal 1971, 45, donde, además, sustituye sus anteriores palabras iniciales por la brillante frase de E. Barbotin, "al hombre contemporáneo le gusta más escuchar a los testigos que a los maestros" (Barbotin, p. 5), frase citada por la *Evangelii Nuntiandi,* n° 41; por lo que respecta a R. Latourelle, todo ello es signo, sin duda, de la "recepción" de la perspectiva personalista que muy pronto asume y divulga (cf. sus citas también de M. Nédoncelle, G. Marcel, H. Bergson, J. de Finance.).

Ahora bien, el aporte contemporáneo más decisivo sobre este tema ha sido, sin duda, el Coloquio "E. Castelli" de 1972, titulado, *Le Témoignage,* donde participaron treinta y ocho entre filósofos y teólogos de diversas confesiones. Entre sus ponencias se encuentran aportaciones de orientación personalista (M. Nédoncelle, G. Marcel...), de la nueva filosofía fenomenológica y reflexiva (P. Ricoeur, con una intervención decisiva, la más citada posteriormente, É. Lévinas, X. Tilliette, A. Vergote...), de la nueva hermenéutica (H. G. Gadamer, G. Vattimo, E. Castelli, S. Breton, M. M. Olivetti...) y de perspectivas teológicas renovadoras (K. Rahner, Cl. Geffré, J.-L. Leuba, P. Rossano, G. Pattaro...). A partir de la publicación de las Actas todas las reflexiones posteriores han tenido en este Coloquio su punto de referencia, ya que recupera la categoría testimonio, rescatándola de una visión puramente externa y orientándola hacia un estatuto ético-antropológico que posibilita un nuevo discurso teológico[277].

Una mayor penetración en la reflexión filosófica contemporánea de la categoría testimonio se ha evidenciado recientemente en un importante estudio en clave de filosofía analítica de un antiguo profesor de Oxford, C. A. J. Coady. Para este enfoque el testimonio es fundamentalmente un "acto de habla" (cf. J. L. Austin, J. R. Searle) y es "la evidencia (o prueba) proveída por la personas" [*the evidence provided by persons*], por la cual éstas se convierten en "testigos", aunque la analogía visual que comporta inicialmente la palabra no le sea esencial [*a visual analogy is not essential*]. La forma de evidencia o prueba está en la línea del "habla" puesto que el valor del testimonio proviene de que se presupone que el testigo está en una posición por la que puede hablar con autoridad. Pero, por otro lado, su estatuto epistemológico no es puramente verbal, puesto que expresa el ánimo de la persona y su interpretación de los hechos vividos de forma intuitiva. Por esta razón, para aceptar un testimonio y poder acceder a "su verdad" conviene tener una actitud favorable de presunción de verdad hacia el otro (que puede llamarse el "principio de caridad" procedente del "principio de 'acuer-

277. Cf. E. Castelli (ed.), *Le témoignage*, Paris 1972, cf. la ponencia de P. Ricoeur, *L'herméneutique du témoignage*, 35-61 [= *Lectures 3,* Paris 1994, 107-139 = *La hermenéutica del testimonio* en, P. Ricoeur, *Fe y filosofía,* Buenos Aires 1994, 125-157]; Fr. Franco, *Introduzione* en, P. Ricoeur, *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Roma 1997, 5-49. 47: "Ricoeur offre un interessante schema teoretico per una lettura della *potentia oboedientialis*"; cf. también, K. Rahner, *Interprétation théologique du témoignage,* 173-187, con su enfoque "teológico-trascendental"; cf. la atenta síntesis de G. Amengual, *Notes per una teoria i una pedagogia del testimoniatge:* Comunicació (Mallorca) 50-51 (1987) 3-30.

do' [*agreement*]", según L. Wittgenstein, diverso del principio de la pura racionalidad). Tal principio se realizará diversamente según se trate del testimonio histórico, del conocimiento matemático, del mundo de la psicología y del derecho. En definitiva, pues, el testimonio en esta perspectiva analítica, tiene un carácter fuertemente preformativo, no porque juzga algo o a alguien, sino porque por su mediación, un acontecimiento continúa presentándose con toda su fuerza insistente[278].

Así pues, no es extraño que la categoría testimonio, desde un punto de vista filosófico y teológico, ofrezca cada vez más una pluralidad de significados que pone de relieve de forma relevante tanto el *de-donde* (el origen) como el *hacia-donde* (el destinatario), implicados en el acto de atestiguar. Así la acción del *testigo* aparece como doblemente relativa, ya sea en relación con aquello que atestigua (lo *atestiguado*), ya sea en relación con aquél frente al cual atestigua (el *beneficiario*). Pero el acto del testigo expresa esta doble referencia de forma diversa: así, la que se refiere a lo atestiguado conlleva la atestación de una realidad que el testigo considera persuasiva; y por otro lado, la referida al destinatario conlleva una comunicación al destinatario para que confíe no en el testimonio, sino en lo atestiguado. Por eso el testimonio exige una hermenéutica teórico-práctica en una doble dirección, ya que el acto de atestiguar *consigna* algo a interpretar –primera dirección– y, a su vez, suscita la *decisión* de confiarse a lo originario del testimonio que es lo atestiguado –segunda dirección–.

Este testimonio, pues, –según la propuesta de P. Ricoeur– comprende tres sentidos principales, que no se excluyen:

1) *sentido empírico-histórico:* el testimonio es narración de lo visto u oído por un testigo, ya que es la crónica del hecho sucedido o la narración hecha por el testigo. Por supuesto que el testimonio no es el hecho mismo, sino su mediación narrativa y, por tanto, ya interpretativa –hermenéutica– del hecho, de ahí que nunca un testimonio sea del todo neutral ya que el "hecho" atestiguado es captado y relatado según la 'perspectiva' propia de la crónica y del relato del testigo;

2) *sentido jurídico:* se trata del uso ordinario de "testimonio", entendido de forma jurídica o judicial. Toda persona que es testigo informa de primera mano, declara y afirma, al mismo tiempo que se compro-

278. Cf. C. A. J. Coady, *Testimony. A Philosophical Study,* Oxford 1992, 25. 27. 75. 133. 155-157. 176.

mete en la verdad que afirma. Además de la aplicación judicial existe la propia de la ciencia histórica formada precisamente a partir de testimonios y de sus declaraciones. Un tercer uso es el que incluye el testimonio dentro de una argumentación –de ahí su proximidad al primer uso– que verifica la validez o no del testimonio aportado, desplazando la credibilidad del testimonio sobre el testigo;

3) *sentido ético-antropológico:* ni el sentido empírico ni el sentido jurídico agotan el uso ordinario de la palabra testimonio; en efecto, se descubre otra dimensión cuando se desplaza el acento del testimonio o prueba al testigo y a su acto. El testigo no es solo aquél que enuncia el testimonio, sino aquél que se compromete en aquello que atestigua a partir de una fuerza interior que le mueve a declarar. Por eso no es extraño que la palabra testigo traduzca la palabra griega "mártir", ya que el testimonio es la misma acción en cuanto atestigua en la exterioridad el mismo hombre interior, su convicción, su fe. Con razón, G. Marcel se pregunta "¿la esencia del hombre no sería precisamente la de un ser que puede atestiguar?"[279].

Tal perspectiva del testimonio, especialmente en su tercer sentido ético-antropológico, se convierte, pues, en categoría ontológica fundamental para la realidad históricamente mediada y, por esto, es un significativo acto hermenéutico. En efecto, es en el testimonio donde la realidad atestiguada se hace presente en la medida en que se cumplen dos condiciones: que el mismo testimonio transparente la realidad que atestigua y que, a su vez, tal testimonio consiga interpelar efectivamente sus destinatarios. Así, pues, conviene distinguir entre la "información o crónica", fruto de un testimonio de tipo empírico-histórico o de tipo jurídico, donde el narrador puramente informa, y el "testimonio", fruto del testimonio ético-antropológico, donde el testigo se autoimplica en lo que informa. En efecto, es en este último, el testimonio, donde se encuentra de nuevo presente la realidad de un acontecimiento pasado, así como de su valor. El paso, pues, de la información al testimonio viene dado por su capacidad de auto-implicación en una narración que es percibida con sentido, ya que da razón de su origen (*de-donde*) y de su finalidad (*hacia-donde*). Aquí radicará, pues, la novedad epistemológica del testimonio en cuanto que siempre atestigua un *de-donde* y un *hacia-donde*.

279. *Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre* en, E. Castelli, *Le témoignage,* 531-534.

Ahora bien, ¿es posible la existencia de actos que pretendan atestiguar el absoluto? Y ¿qué es interpretar un testimonio? Se trata siempre de un acto doble: a) por un lado, un acto de la conciencia de sí sobre sí misma, y b) por otro lado, un acto de comprensión histórica de los signos que el absoluto da sobre sí mismo. Estos signos que el absoluto manifiesta de sí mismo son al mismo tiempo los signos en los que se reconoce la conciencia. Se trata, pues, de una elipse con dos puntos focales que la reflexión tiene a relacionar pero que no puede reducir a la unidad de un único punto focal. Así pues, la hermenéutica del testimonio se produce en la confluencia de dos "exégesis": la "exégesis" del testimonio histórico –en nuestro caso, la revelación y sus signos– y la "exégesis" de sí mismo –en nuestro caso, la apertura radical del hombre y de sus aspiraciones–. De esta forma en el testimonio se da la "síntesis" viva de un sujeto en su doble movimiento de comprensión de la historia y sus "signos", y de autocomprensión como apertura al absoluto. He aquí, pues, una perspectiva que abre claramente a una "metafísica" del testimonio, enraizada en la filosofía hermenéutico-reflexiva de P. Ricoeur y de su maestro J. Nabert[280].

El testimonio además no debe reducirse a una visión puramente existencialista y a su correlato individualista, sino abrirse por la misma dinámica del sujeto y de la revelación atestiguada; a la significación histórica y colectiva que conlleva una dimensión comunitaria y social que la hace relevante, aunque sin necesidad de una eficacia inmediata y a todo trance. Es en esta línea que se comprende la calificación de testimonial a una acción pequeña y poco eficaz, aunque digna de admiración por su carácter simbólico y significativo. Por esta razón la categoría "testimonio" entra de lleno en la consideración de la Revelación en su dimensión referida al sujeto que la recibe y la cree, convirtiéndose así en testigo[281].

280. Cf. J. Nabert, *Le désir de Dieu. Préface de P. Ricoeur,* Paris 1966, 14s. (Ricoeur): "on a le droit d'abréger, dans l'expression 'désir de Dieu' tout le mouvement qui va du désir lié à la compréhension de soi à la critériologie du divin et à cette sorte de personnalisation de l'absolu par le témoignage"; J. Hereu, *Trascendencia y Revelación de Dios: metafísica de las "cifras" según Karl Jaspers-metafísica del testimonio según Jean Nabert,* Barcelona 1983, 87-143 [= FZPT 29 (1982) 113-130].

281. P. Ricoeur, *L'herméneutique du témoignage* 38-43. 53-61; también, *Herméneutique de l'idée de Révélation* en, AA.VV., *La Révelation*, Bruxelles 1977, 15-54. 43-53, especialmente, *La reflexion médiate et le témoignage* [= *Hermenéutica de la idea de revelación* en, P. Ricoeur, *Fe y filosofía,* Buenos Aires 1994, 159-198. 186-198]; cf. las síntesis de H. Verweyen, *Sulla credibilità del cristianesimo:* Sc Catt 125 (1997) 517-538, y F. G. Brambilla, *Il crocifisso risorto,* Brescia 1998, 254-258. 256, n° 5; las perspectivas de Ricoeur son asumidas por K. Kienzler, *Logik der Auferstehung,* Freiburg 1976, 170-

II. El testimonio cristiano: signo eclesial de credibilidad

A partir de las reflexiones apuntadas que orientan hacia una "metafísica" del testimonio, podemos comprender como esta categoría puede convertirse en signo eclesial de credibilidad, dado que la reflexión actual ha recuperado el testimonio como lugar hermenéutico que, a partir de su dimensión ético-antropológica, "revela" la doble confluencia del testimonio histórico y del autotestimonio, siendo así capaz de atestiguar el "absoluto". Este testimonio, además, se sitúa en una dinámica comunitaria e histórica que le hace descubrir la vertiente de compromiso y de transformación que apunta a una significación más plena. Por esto, se puede hablar del testimonio como nueva vía empírica de la credibilidad de la Iglesia, en cuanto propuesta de sentido teológico, histórico y antropológico. Para articular este camino debe tenerse presente la triple dimensión en que se plantea el testimonio y su interrelación[282]:

*/ EL TESTIMONIO APOSTÓLICO: la Revelación inicial parte del testimonio fundante, que es la Iglesia apostólica, como presencia del Señor resucitado hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28, 26-30). Esta Iglesia apostólica es norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos, con su testimonio central: la Escritura, vivida, leída y celebrada en el interior de la Tradición eclesial, es aquí donde situamos, aunque sea sumariamente, los llamados "lugares teológicos", por su significado hermenéutico-eclesiológico, y su carácter "fundante"[283]. Siguiendo a los Padres

189; C. Floristán, *Testimonio* en, *Teología práctica,* Salamanca 1991, 383-395 (bibliografía); H. J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*: ²HFTh 4: 288-290; J.-P. Jossua, *Testimonio:* DCT II: 593-600; *Le temps de la patience. Étude sur le témoignage,* Paris 1976; *La condición de testigo,* Madrid 1987; E. Arens, *Bezeugen und Bekennen,* Düsseldorf 1989, y el reciente, P. Ciardella/M. Gronchi (eds.), *Testimonianza e verità,* Roma 2000, donde P. Ricoeur es de los más citados; cf. el estudio sobre este autor junto con otros contemporáneos (K. Hemmerle, G. Marcel, E. Arens) en, A. Wolff, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung,* Frankfurt 1996, 54-116. 54-56.

282. Cf. R. Latourelle, *Évangelisation et témoignage* en, M. Dhavamony (ed.), *Evangelisation,* Roma 1975, 77-110. 110, donde define la evangelización como triple testimonio, es decir, "parole-vécue-dans-l'Esprit".

283. Cf. G. O'Collins, *Fundamental Theology,* London 1981, 101s. habla de revelación "fundational and dependent"; también en, *Revelación: pasado y presente*: Vaticano II. Balance, 97-104; la significación eclesiológico-fundante de los "lugares teológicos" ha sido puesta de relieve por M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'* en, AA.VV., *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt (FS J. Ratzinger),* St. Ottilien 1987, 37-65; *Loci theologici:* ³LThK 6 (1997) 1014-1016; una buena síntesis en, W. Kern/F.-J. Niemann, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986.

podemos calificar esta dimensión de la Iglesia como *Mater congregans* (cf. LG 26: "Palabra y Sacramentos")[284]. Se trata de un testimonio *exterior* en cuanto conecta históricamente con el testimonio apostólico fundante.

*/ EL TESTIMONIO DE VIDA: el signo constante y actualizador de la Iglesia de todos los tiempos es el testimonio viviente de los cristianos a través de su vida y de su historia (cf. 1 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Ef 5, 27; 1 Tes 4, 7; 2 Tes 2, 13s...). En efecto, la Revelación inicial, que es el testimonio fundante, se acredita en la historia de la humanidad precisamente por mediación de este testimonio de vida. Es la Iglesia recordada por los Padres como *Fraternitas congregata* (cf. LG 8: "comunidad de fe, esperanza y amor"; UR 6: "Iglesia peregrinante e histórica de santos y pecadores"). Se trata aquí del testimonio exterior *interiorizado* en la vida concreta de los testigos.

Estas dos primeras dimensiones–el testimonio Apostólico y el testimonio de vida– nos servirán para articular el apartado final de este último capítulo de nuestra Teología Fundamental. Por un lado, en el testimonio Apostólico se pone de relieve su carácter fundante con todos los elementos que lo constituyen: la Iglesia Apostólica y su transmisión a partir del principio católico de tradición: "la Escritura en la Iglesia". Por otro lado, en el testimonio de vida, a partir de su valor teológico, se propone como camino de credibilidad de la Iglesia con una pistas hacia su discernimiento que parte de la experiencia de paradoja que es y apunta hacia el misterio que atestigua... Será el testimonio del Espíritu el que hace de mediación entre ambos y hace posible que ambos testimonios, el apostólico y el de vida, se conviertan en una invitación a la fe. Subrayemos algunos elementos característicos de este testimonio del Espíritu que están en el trasfondo del tratamiento posterior tanto del testimonio apostólico como del testimonio de vida.

284. Fue san Isidoro de Sevilla, *Etimologías I,* Madrid 1982, 687s., que hizo clásica esta definición de la Iglesia en Occidente así: "Ecclesia congregans" –convocación divina- y "Ecclesia congregata" –comunidad de convocados–; san Beda, *Expl. Apoc. I. II* [PL 93: 166D], une ambas así: "nam et Ecclesia, quotidie gignit Ecclesiam"; finalmente, san Cipriano, *Ep. 46, 2,* anota: "ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertaminis"; cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia (1953),* Madrid 1984, 90-95; también la palabra griega εκκλησια sugiere los dos sentidos: el activo como convocatoria y el pasivo como comunidad convocada.

*/ EL TESTIMONIO DEL ESPÍRITU como *SPIRITUS IN ECCELSIA* (LG 4): así, pues, la mediación y puente entre el Testimonio Apostólico y el Testimonio de Vida es dado por el Espíritu que con su testimonio anima y santifica la Iglesia y que, por su carácter interior, posibilita que el testimonio apostólico exterior sea interiorizado en el testimonio de vida de forma siempre nueva y creadora (Mt 11, 15-27; 16, 17; Hech 1, 8; 2 Cor 4, 4-6; Jn 6, 44s.; 1 Jn 5, 6). Se realiza aquí la formulación tradicional recogida por el Vaticano II del *Spiritus in Ecclesia* (LG 4; cf. LG 8: "la Iglesia al servicio del Espíritu de Cristo"). Se trata, finalmente pues, de un testimonio que al ser del Espíritu es *interior* y a su vez, *interiorizador*.

La expresión *SPIRITUS IN ECCLESIA* subraya que, a partir del Vaticano II, "la eclesiología ha entrado definitivamente en la fase *pneumatológica*"[285]. En este sentido, el texto más relevante de este Concilio es LG 4 donde se presentan estos principios pneumatológicos: la raíz trinitaria del Pneuma, su envío y misión; su presencia en la Iglesia; su ser principio de la vida y desarrollo de la Iglesia; su ser fuente de dones jerárquicos y carismáticos; su ser origen de la renovación de la Iglesia y su función en la escatología[286]. Otros textos significativos del Vaticano II son también: DV 4, en el que el Espíritu Santo "lleva a plenitud toda la revelación" [cf. también DV 2]; SC 6, donde se afirma que la obra salvífica se actualiza "por la fuerza del Espíritu Santo" y, finalmente, diversas veces en GS donde aparece el Espíritu Santo como realizador de la filiación divina, la fraternidad universal y la consumación final [cf. 1. 3. 11. 21. 22. 32. 40. 43. 45]. A partir de este enfoque general conviene destacar dos orientaciones complementarias:

1. *El Espíritu Santo como "alma de la Iglesia":* en LG 7 se afirma que "el Espíritu, que es el único y el mismo en la Cabeza y en los miembros.

285. H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia (³1968)*, Salamanca 1974, XIX; cf. con todo, las observaciones sobre su insuficiencia, por ejemplo, en W. Breuning, *Pneumatología* en, H. Vorgrimler/R. Vander Guch (eds.), *La teología en el s. XX: III*, Madrid 1974, 101.

286. A. M. Charue comenta que este texto "marque le sommet d'une étape dans le progrès conciliaire de la pneumatologie" en, *Le Saint-Esprit dans "Lumen Gentium"* en, AA.VV., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta [Mélanges G. Philips]*, Gembloux 1970, 19-39. 29; cf. el novedoso estudio de V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla LG del Vaticano II*, Casale M. 1997.

Éste, de tal manera da vida, unidad y movimiento a todo el cuerpo, que los Padres pudieron comparar su función a la que realiza el alma, principio de vida, en el cuerpo humano". Se trata de "un resumen de la eclesiología paulina"[287], puesto que agrupa la Iglesia "cuerpo de Cristo" de las grandes epístolas paulinas, con el Cristo "cabeza" de este cuerpo de las cartas de la cautividad. En efecto, el único Espíritu que anima este Cuerpo que es la Iglesia es el Espíritu Santo, que ha vivificado el cuerpo del resucitado en Pascua y que está en todos los que creen en él y así caminan conjuntamente hacia el Padre;

2. *La "eclesialización" del Espíritu Santo*: de la misma manera que se puede hablar de "encarnación" analógicamente cabe hablar de "eclesialización" del Espíritu Santo. "'Eclesialización' del Espíritu Santo significa asunción del 'nosotros' humano de los creyentes en el 'nosotros' divino que es el Espíritu Santo (cf. Hech 15, 28). Así como el Espíritu vincula recíprocamente en Dios unas personas entre sí, por ser el amor entre el Padre y el Hijo, así también en la Iglesia a los cristianos con Cristo y con el Padre y entre sí (cf. 1Jn 1, 3)"[288]. En efecto, la transmisión permanente del acontecimiento del amor de Dios como transmisión del Espíritu, se llama Iglesia, y su origen por obra de Jesucristo es también donación de su Espíritu ya que "a sus hermanos convocados de entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su cuerpo, comunicándoles su Espíritu" [LG 7]. Por esto, hablando de la Iglesia puede decirse que el Espíritu Santo "siendo uno mismo vive en la cabeza y en los miembros" [LG 7]. De ahí que los dos elementos constitutivos de la Iglesia se caracterizan precisamente por estar "llenos del Espíritu": así la Escritura que es "inspirada" y los Sacramentos en cuya celebración siempre está presente la *epíclesis*, es decir "la invocación" de la venida y de la acción del Espíritu Santo en los signos sacramentales y en la comunidad[289].

287. H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 479 [§ 11. 04].

288. Cf. P. Knauer, *Espíritu Santo-pneumatología:* DCT 1: 343-349. 346s.

289. Cf. la atenta síntesis de N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, Salamanca 1981, 355-434 ("El Espíritu Santo y la Iglesia"); el clásico Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983; P. G. Gianazza, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Y. Congar*, Roma 1998; P. M. Pagano Fernández, *Espíritu Santo. Epíclesis. Iglesia*, Salamanca 1998.

I. El testimonio apotólico fundante: La Iglesia primitiva

El testimonio vertebra toda esta parte dedicada a la Iglesia precisamente por el carácter fundante que tiene la Revelación inicial. Por otro lado, la concentración del uso del término en Pablo y Lucas, especialmente en los Hechos, indica las concepciones fundamentales de este concepto en el Nuevo Testamento. Cuatro características los definen como tales, según diversos textos[290]:

1) Los apóstoles son escogidos por Dios como los profetas: nosotros, los "testigos escogidos" dice Pedro (Hech 10, 41), "llamado" y "escogido" se califica Pablo (Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1; Gál 1, 15).

2) Además, son los que han vivido en intimidad con Cristo. Recordemos los criterios para la elección de Matías (Hech 1, 22) y la vocación de Pablo (1 Cor 9, 1; 15, 9; Gál 1, 12. 16) o la preciosa expresión joánica: "lo que hemos oído, lo que nuestros ojos han visto, lo que hemos contemplado, lo que nuestras manos han palpado sobre el Verbo de la vida.... os lo anunciamos, os lo atestiguamos" (Jn 1, 1-3).

3) Otra característica es la misión o mandato recibido de Cristo para dar testimonio. Cristo, dice Pedro, nos ha "mandado predicar al pueblo y dar testimonio" (Hech 10, 41) y Pablo reconoce que sobre él pesa la necesidad de proclamar el evangelio (1 Cor 9, 16). Los apóstoles, en efecto, han recibido, para realizar esta misión, el poder del Espíritu: "recibiréis una fuerza, la del Espíritu Santo. Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra" (Hech 1, 8).

4) Finalmente, se subraya el compromiso de los apóstoles que se traduce en una fidelidad absoluta al servicio de Cristo, un coraje que afronta la persecución y un testimonio radical de Jesús, ya que "nosotros somos testigos de todo lo que él hizo en el país de los judíos y a Jerusalén" (Hech 10, 39). En esta línea Pablo afirma que el apóstol no es más que "siervo" obligado a obedecer (Rom 1, 1; Fil 1, 1; 2 Cor 4, 5; Gál 1, 10; 1 Tes 2, 4. 6).

290. Dos escuelas neotestamentarias elaboran un concepto específico del tema: Lucas y Pablo: cf. J.-A. Bühner, *apostolos:* DENT I: 427-438; J. A. Jáuregui, *Testimonio, Apostolado, Misión: justificación teológica del concepto lucano apóstol-testigo de la resurrección,* Bilbao 1973; *Función de los "Doce" en la Iglesia de Jerusalén*: EE 63 (1988) 257-284. 278-284 ("eclesiología fundamental").

Así pues, del mismo modo que Cristo dio testimonio del Padre por un compromiso de sí mismo, es decir, por sus acciones, sus actitudes su comportamiento global y por su enseñanza, los apóstoles de Cristo, por su predicación oral y por su vida entera dan testimonio de Cristo. Lo que atestiguan es lo que han aprendido de Cristo, viviendo con él. Su testimonio es, pues, profesión y vida a la vez. Esta profesión y vida que es el testimonio apostólico es el fundamento de la Iglesia de todos los tiempos. De esta forma la Iglesia Apostólica con su testimonio central, la Escritura, en el interior de la tradición eclesial, es norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos. Dada la amplitud de este tema, nos limitaremos aquí a un enunciado esquemático, que se deberá tratar más ampliamente en la eclesiología sistemática.

1. *La Iglesia apostólica: testimonio de la Resurrección*

a) *Los "Apóstoles" en la Iglesia primitiva*

El término αποστολος es una traducción del hebreo *saliah* que significa representante jurídico y autorizado personalmente. Su contenido concreto surge a partir de su contexto cristológico y eclesiológico y con toda probabilidad se forjó después de la Pascua. Según, Gál 1, 17-20 y 1 Cor 15, 1-11, existía en Jerusalén un círculo de apóstoles a los que estuvo confiada aquella comunidad, con Pedro y Santiago y, probablemente, los "Doce". Además, según Hech 13, 1-3; 14, 3. 14, en Antioquía se originó otra forma de apostolado en clave itinerante y carismática. Pablo, según los diversos textos, reúne en torno a sí ambas formas, ya que aunque no procedía del círculo de discípulos pre-pascual tuvo un encuentro, calificado como "revelador" (Gál 1, 12), con Cristo resucitado.

La relevancia de los apóstoles se debe, por una parte, a su actividad como fundadores y rectores de las comunidades cristianas primitivas y, por otra parte, a que fueron los primeros y, por eso, "testigos" excepcionales gracias a su experiencia del Cristo resucitado, que los convirtió en proclamadores fundantes del Evangelio para todos los tiempos venideros. Por esta razón, los apóstoles y la apostolicidad son términos que sirven para garantizar la fidelidad y veracidad del testimonio de los orígenes. En esta línea encontramos la imagen de los apóstoles como fundamento del edificio eclesial (Ef 2, 20); la incipiente idealización de la figura de Pablo "heraldo, apóstol y doctor de los

gentiles" (1 Tm 2, 7; 2 Tm 1, 11; Rom 11, 13), y la recomendación de permanecer en la fidelidad a los apóstoles (Jds 17; 2 Pe 3, 2)[291].

El tema de los "doce apóstoles" se subraya particularamente en Hech 1, 16; Mt 10, 2 y Ap 21, 14, como fundamento eclesial. De hecho para la tradición antigua los "Doce" es nombre fijo de una institución como una unidad propia y su número viene determinado por el pueblo de las Doce Tribus (cf. 1 QS 8, 1), los "Doce" representan proféticamente al renovado pueblo de Dios. Son, al mismo tiempo, importantes testigos del carácter y del contenido de la actividad de Jesús. En la comunidad pospascual perdieron pronto la significación que tenían como institución (¡y número!), pero se la llenó de nuevo contenido con la idea del apostolado y, a su vez, se subrayó la continuidad entre los "Doce" y los apóstoles pospascuales (Lc 22, 28-30; Mc 6, 7. 30; Mt 10, 2; Ap 21, 14)[292].

b) El problema retrospectivo: los "Doce" y el ministerio de Pedro

El significado de su misión aparece en tres áreas:

1] el significado "simbólico-eclesiológico": como "resto" del pueblo de las doce tribus, embrión de la comunidad mesiánica, de esta *Ecclesia ab Abel*; 2] el significado "evangélico-memorial": como testigos del Evangelio de Jesús y "memoria" de su misión, especialmente de la resurrección (Hech 1, 21-22); 3] el significado "escatológico": ligado a la promesa de participar con Jesús en el juicio de "las doce tribus de Israel" (Mt 19, 28; Lc 22, 30)[293].

291. Cf. W. Löser, *Apóstol:* DTD: 63s.; J. Roloff, *Apostel/Apostolat/Apostolicizität I:* TRE 3 (1978) 430-445. 433, para quien apóstol es "ein formaler Autorisationsterminus·; Y. Congar: MyS IV/1: 547-605, con abundante bibliografía; T. Citrini, *Apóstol-Apostolicidad*: DTI I: 463-477. 463, escribe que: "el tema de la apostolicidad y correlativamente la referencia a los apóstoles es un tema decisivo en la teología fundamental... para la Iglesia, y para su tradición, apostolicidad coincide con autenticidad".

292. Cf. T. Holtz, *dodeka:* DENT I: 1098-1103; cf. el clásico, J. Dupont, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?,* Louvain 1957; B. Rigaux, *Los Doce Apóstoles*: Concilium nº 34 (1968) 7-18; J. Mateos, *Los " Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos,* Madrid 1982, 80, escribe que "la designación 'los Doce'... representa el Israel definitivo"; R. E. Brown, *Los doce y el apostolado*: CBSJ V § 78: 160-182 [cf. el mismo texto pero con bibliografía actualizada en, NJBC § 81: 135-157].

293. La expresión *ecclesia ab Abel* es usada en LG 2; cf. el estudio clásico de Y. Congar, *Ecclesia ab Abel* en, M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1952, 79-108; sobre su significado escatológico, cf. W. Pannenberg, *La significación de la escatología para la comprensión de la apostolicidad y catolicidad de la Iglesia* en, *Ética y Eclesiología*, Salamanca 1985, 145-166.

En el interior de los "Doce" aparece la figura relevante de Pedro (Mt 10, 2; 16, 15-18; Jn 1, 41-42). La fe católica, además, afirma que tal primacía tiene su continuidad en el ministerio del Obispo de Roma: los textos de Jn 21 y Mt 16, 19. Nótese, con todo, que cuando el Concilio Vaticano I cita estos textos bíblicos en apoyo de la institución del primado, subraya la importancia de la inteligencia eclesial para su plena comprensión, ya que se trata de una "manifiesta doctrina de las sagradas Escrituras (cf. Mt 16, 16-19 y Jn 21, 15-17), tal como ha sido siempre entendido por la Iglesia católica" [DH 3054][294].

c) El problema prospectivo: apostolicidad de la Iglesia y sucesión apostólica

Los contenidos y el punto de referencia de la apostolicidad de la Iglesia puede mirarse desde cuatro perspectivas: 1) *Doctrinal*: la Iglesia es apostólica por su referencia a la doctrina, en su testimonio fundamental como es la Escritura; 2) *Existencial*: también el estilo de vida atestiguado en la Iglesia apostólica tiene una dinámica normativa para la Iglesia de todos los tiempos. La "*koinonia*" atestiguada en Hech tiene a su vez un carácter profético e histórico decisivo[295]; 3) *Misionero*: ya que el significado de apóstol: enviado conlleva la dimensión misionera. Por eso "hacer apostolado" se identifica a llevar a término la misión global de la Iglesia [cf. el Vaticano II: AA 2; AG 23...]; 4) *Ministerial*: la Iglesia finalmente es apostólica por referencia al ministerio de aquellos que continúan el de los apóstoles, los obispos. Estos asumen el servicio del discernimiento del verdadero testimonio apostólico, en unión con el ministerio de Pedro, calificado desde antiguo como el "ministerio apostólico" por antonomasia[296].

294. Cf. en este sentido los testimonios aportados por el estudio clásico de J. Ludwig, *Die primatworte Mt 16, 18. 19 in der Altkirchlichen exegese,* Münster 1952 (desde Cipriano hasta Juan Damasceno); cf. la bibliografía y observaciones antes referidas al tratar de la *via primatus* dentro de la vía histórica, y del ministerio petrino dentro de la Iglesia primitiva.

295. Cf. M. Manzanera, *Koinônia: communauté communion*: DSp 8 (1974) 1747-1750, ha sintetizado en cuatro las interpretaciones: 1) *Koinônia* como comunión de espíritus o unanimidad (H. Seesemann; W. Bauer; R. Kittel...); 2) *Koinônia* como comunión jerárquica (F. Mussner, J. Y. Campbell...); 3) *Koinônia* como comunidad de mesa (J. Jeremias, H. Schürmann...); 4) *Koinônia* como comunidad de bienes (E. Haenchen, H. Conzelmann, J. Dupont...); esta última es la interpretación preferida que la apoya con diversos textos patrísticos; cf. J. Hainz, *koinonia:* DENT I: 2360-2367. 2362: "tener y dar participación".

296. Cf. el artículo citado de T. Citrini, *Apóstol*: DTI I: 472-474; también, W. Dich, *Apóstol*: SM 1: 386-391. 388s., donde escribe que: "la apostolicidad es la garantía de la

El tema de la sucesión apostólica va íntimamente ligado al anterior y desde una perspectiva de teología fundamental se plantea en estos campos: 1) el problema *histórico-apologético*: como verificación histórica de la continuidad entre Pedro y los apóstoles, en el obispo de Roma y los obispos. Aquí conviene tener presente las anotaciones metodológicas que hemos hecho al hablar de la fundación de la Iglesia en la introducción a toda la parte dedicada a la Iglesia; 2) el problema *dogmático-ecuménico*: que debe articular la relación entre apostolicidad de toda la Iglesia y apostolicidad de la sucesión apostólica, entendida a su vez, como signo de la definitividad de la revelación en Jesucristo y como "signo de unidad en la caridad"[297]. Todo esto dentro del contexto de una comprensión de la Iglesia como sacramento primordial que diferencia a las diversas confesiones cristianas.

d) La Iglesia apostólica

También llamada Iglesia primitiva, cristianismo primitivo, no designa sólo un fragmento de la historia de la Iglesia, sino que, además de eso, ese término caracteriza teológicamente esta etapa como dimensión irrepetible y normativa para todos los tiempos posteriores de la Iglesia, por esta razón la *Dei Verbum* nº 4 recuerda que "ya no se debe esperar alguna revelación nueva" antes del fin de los tiempos. En este sentido, a partir del Vaticano II, se ha mostrado cómo debe entenderse la conclusión de apostólica de la Revelación: no se trata tanto del "último Apóstol" –del que hablaba el juramento antimodernista [DH 3421]–, cuanto de la etapa apostólica, tal como precisa la *DV* al complementar los "apóstoles" con los "varones apostólicos" [*virisque apostolicis*: nº 7. 18] y hablar más genéricamente de su "origen apostólico" [nº 18; cf. "fe apostólica": nº 11]. Esta etapa se terminaría, pues, con el último escrito del Nuevo Testamento, la segunda carta de Pedro (años 125/150?)[298].

verdad de la Iglesia.... implica ciertas verdades, tratadas en la teología fundamental... autenticidad y extensión de la revelación".

297. Un importante trabajo es el de A. M. Javierre, *El tema literario de la sucesión en el judaísmo, helenismo y cristianismo primitivo,* Zürich 1963; también, *Orientación de la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica*: Concilium nº 34 (1968) 19-30; cf. nuestro, *La apostolicidad de la Iglesia y el ministerio del Obispo: IV Simposio Luterano Católico de 1988*: Diálogo Ecuménico 24 (1989) 107-139.

298. Cf. el clásico, J. Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes,* Freiburg 1979, 316. 324, que escribe: "das definitive Ende der apostolischen Zeit, den Abschluss oder die Vollendung der Offenbarung Gottes, markiert die letze neutestamentliche Schrift, der 2. Petrusbrief... reicht damit ungefähr bis in die Mitte des 2 Jahrhunderts"; W. Beinert, *Apostolische Zeit:* ³LThK 1 (1993) 875s. 875: "bezeichnet als chrono-graphische Formel die Normativität der Urkirche in Glaube"; P. Grelot, *La tradition apostolique,* Paris 1995; H. Hauser, *L'Église à l'âge apostolique,* Paris 1996; cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma,* Madrid 1977, 241-253, y H. U. von Balthasar, *Ensayos Teológicos I,* Madrid 1964, 23, subraya que el tema de la clausura de la revelación es una plenitud que desborda en apertura: Cristo, que "no cumple cerrando (como hacen los hombres), sino abriendo (como hace Dios)".

La razón de este carácter fundante de la Iglesia apostólica radica en su ser testigo inmediato de la resurrección de Cristo como acontecimiento escatológicamente decisivo. A su vez es en este tiempo cuando quedó constituida la Escritura. De esta forma, esa Iglesia es el testimonio permanente a partir del cual se realiza toda la historia ulterior de la Iglesia y de la fe. A este período inicial –llamado también fundacional o de la Iglesia naciente– corresponde una originalidad, inderivabilidad y autenticidad tales en la realización de su ser, que justamente adquiere un carácter de ejemplaridad para la Iglesia de todas las generaciones posteriores. Como observa A. Antón "esto no puede entenderse en el sentido de una negación o puesta en duda de un desarrollo continuo... ya que esta Iglesia Apostólica es no solamente el primer período de la Iglesia, sino el fundamento y la norma permanente para todo el futuro, la ley a la que está sujeto el curso entero de la Iglesia"[299].

2. *La transmisión del testimonio apostólico "la Escritura en la Iglesia" o principio católico de Tradición*

La Constitución sobre la Revelación del Vaticano II, la *Dei Verbum*, después de hablar en el primer capítulo de la naturaleza de la revelación, trata de su transmisión en el capítulo II. De hecho, ésta ocupa un segundo momento en la historia de la Revelación, pero desde la perspectiva del proceso creyente es punto de partida ya que es en y a través de la tradición eclesial como se conoce la revelación. En este sentido podríamos decir que nos encontramos con el verdadero inicio o punto de partida de toda la teología fundamental. Punto decisivo de

299. *La Iglesia de Cristo,* Madrid 1977, 736, citando largamente a, K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona 1970, 54s., el cual además observa que: "en la naturaleza de la Iglesia, tal como le ha sido dada por Dios, entra lo institucional, algo históricamente palpable y que dura y perdura en su histórica palpabilidad... Este fundamento (de la Iglesia), sin embargo, no es Cristo solamente, sino la comunidad que él reunió en torno de sí durante su estancia en la tierra y a la que agració con su Espíritu en el primer Pentecostés... La fundación de la Iglesia, por parte de Dios, no consiste meramente en conservarla en su existencia, sino que esta conservación en su existencia encierra también el haberla fundado en un determinado momento de tiempo".

esta tradición eclesial es la Escritura, como testimonio inspirado de la Iglesia Apostólica. Veamos sucintamente, pues, el significado de su ser Palabra de Dios y apuntemos su relación con la tradición eclesial. Todo enmarcado en la preciosa afirmación del Vaticano II: "la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetua y transmite a todas las generaciones todo lo que es y todo lo que cree" [DV 8].

Notemos que en el capítulo II de la DV el término "tradición" y sus expresiones contiguas ('transmisión/transmitir'...) aparece con un doble significado. Por un lado, sigue la forma del Concilio de Trento para el que la tradición o tradiciones designan aquello que no está en la Escritura [así: DV 7: "los Apóstoles transmitieron de palabra"; "esta tradición, con la Escritura de ambos testamentos"; DV 8: "la tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo"; "las palabras de los santos Padres atestiguan la presencia viva de esta tradición"; "la tradición da a conocer el canon de los libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor"; DV 9: "la tradición y la Escritura están estrechamente unidas"; "la tradición recibe la palabra de Dios... y la transmite"; DV 10: "la tradición y la escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios"]. Por otro lado, se usa como concepto general previo a la Escritura para expresar la "transmisión" de la Revelación [así, título del cap. II: "La transmisión de la Revelación divina"; DV 7: "Dios quiso que los que había revelado... fuera transmitido"; DV 8: "la predicación apostólica... se ha de conservar por transmisión..., por eso los Apóstoles, al transmitir lo que recibieron, avisan a los fieles que conserven las tradiciones aprendidas de palabra o por carta"; "lo que Apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario"; "la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite"; DV 10: "el Magisterio... está a su (palabra de Dios) servicio ... para enseñar puramente lo transmitido"]. Es este segundo uso, es decir, la tradición como transmisión del testimonio apostólico, el que nos sirve aquí como eje vertebrador, que hace posible hablar del principio católico de Tradición o transmisión, esto es, "la Escritura en la Iglesia"[300]:

300. Cf. nuestros, *Escritura, Tradición y Magisterio en la DV o hacia el principio católico de Tradición* en, AA.VV., Actas del VI Simposio de Teología Histórica, Valencia 1991, 111-145; *Palabra de Dios:* DTFesp.: 1044-1046; *Introducción a la DV:* CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II,* Madrid 1993, 172-177; *La Revelación de Dios* en, AA.VV., *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid 1999, 1947-1961.

1. *La Escritura: "Palabra de Dios, escrita por inspiración del Espíritu Santo" (DV 9): el testimonio inspirado y canónico*

a) La "Palabra inspirada"

La Sagrada Escritura es el testimonio cualificado de la Iglesia Apostólica. Por esta razón es Libro Sagrado, es Palabra de Dios inspirada. Ella misma nos ofrece ya elementos de su autocomprensión cuando, por ejemplo, se habla de la autoría de sus libros. Afirmar que un libro está escrito por Moisés, David, Salomón, Mateo, Juan, Pablo... es manifestar ya su característica de Libro Sagrado. De hecho, el misterio de la Escritura como Palabra de Dios es un tema surgido, como toda la teología fundamental, en la modernidad. Es verdad que con anterioridad se suscitó en diversas formas, pero no es menos verdad que su "contestación" decisiva le vino a compás con la Ilustración, puesto que, a pesar de los problemas suscitados por la reforma protestante, referidos al canon –tratados ya en el Concilio de Trento– éstos no afectaron directamente a la fe en el carácter sagrado de la Escritura[301].

La expresión "inspiración" apareció por primera vez en un documento magisterial en el Concilio Vaticano I. Su origen va ligado a los dos textos neotestamentarios que hacen referencia al misterio de la Escritura y que la Vulgata tradujo precisamente con la expresión latina: *divinitus inspirata* [θεοπνευστος: 2Tm 3, 16][302] y *Spiritu Sancto inspirante* [φερομενη: 2 Pe 1, 21; en cambio, la Neo-Vulgata traduce más fielmente: *Spiritu Sancto ducti*][303]. Veamos en primer lugar las intervenciones del magisterio sobre este tema, para después tipificar las diversas teorías teológicas:

301. Cf. las voces correspondientes en manuales y diccionarios, y las obras históricas de J. T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: A Review and a Critique*, Cambridge 1969, y B. Vawter, *Biblical Inspiration*, New York 1972; desde la teología fundamental, cf. T. Citrini, *Identità della bibbia*, Brescia 1982; *Escritura II. Inspiración:* NDTB: 526-535, y M. Limbeck, *Die Heilige Schrift*: ²HFTh 2: 37-64.

302. Cf. el clásico, C. Spicq, *Les Épitres Pastorales II*, Paris 1969, 790-796 (Excursus: "Écriture Sainte, inspirée et utile au Pasteur"); *Notes de lexicographie néotestamentaire I,* Göttingen 1978, 372-374; también, *theopneustos:* DENT I: 1850; R. F. Collins, *Inspiration:* NJBC 65: 9-16.

303. Los vv. 19-21, son cosiderados como una *crux interpretum* por su referencia a la profecía (¿AT? ¿NT? ¿referencia a la Transfiguración?); cf. J. H. Neyrey, *2 Peter, Jude,* New York1993, 178-185. 182, que subraya que estamos ante el clásico principio interpretativo: *semper, ab omnibus, ubique*; cf. también, C. Spicq, *Les épitres de saint Pierre,* Paris 1966, 225s. 225, comenta que "Il n'y a sans doute pas de dogme plus universellement reconnu dans le Judaïsme, auquel l'Église chrétienne l'a emprunté: un prophète ne parle pas de lui-même, il n'est que l'echo d'une autre coix, l'interprète de Dieu".

1) Del Vaticano I al Vaticano II: documentos

El *Vaticano I* afirma que los libros sagrados "escritos bajo inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor" [*Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem*: DH 3006]. Se establece, por tanto, el origen sobrenatural de la Escritura y se oficializa la expresión "inspiración" relacionada con la idea de Dios-Autor.

La *Providentissimus Deus* de León XIII (1893) elabora especialmente la relación entre Dios-Autor y el hagiógrafo a partir de un esquema tripartito propio de la comprensión antropológica del momento. Dios-Autor influye en el entendimiento, mueve su voluntad, y contribuye en la redacción, estos tres pasos aseguran que la Biblia esté libre de error. Queda clara, pues, la extensión de la inspiración e inerrancia a toda la Biblia, y la no posibilidad de conflicto entre Biblia y ciencia, por sus perspectivas diversas [DH 3293]. Por su parte, la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII (1943) siguiendo los pasos de los documentos anteriores hace una aportación decisiva: la aceptación del principio de los géneros literarios para analizar la naturaleza de la verdad de la Biblia [DH 3830].

El *Vaticano II* repite la fórmula del Vaticano I: *Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem* y añade la calificación novedosa de los hagiógrafos como "verdaderos autores" (*veri auctores*) para subrayar la "verdadera" autoría también humana de la Escritura. A su vez, al hablar de la inerrancia lo hace también, por primera vez, de forma más positiva al afirmar que en la Escritura se escribió la verdad "para nuestra salvación" [*nostrae salutis causa*: DV 11] para subrayar la "finalidad" propia de la inspiración que no es suministrar verdades en general (¿con 'cuanto' tiempo y cómo se creó el mundo?...), sino aquellas que pertenecen a la salvación (siguiendo el mismo ejemplo: la novedad del hombre y la mujer sobre todo lo creado gracias al "espíritu/alma" que le da el creador...)[304].

304. Cf. A. M. Artola, *La inspiración de la Sagrada Escritura (DV 11ª)* en, L. Alonso Schökel/A. M. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución "Dei Verbum"*, Bilbao ²1991, 337-357. 354s., donde concluye: "la preocupación del Vaticano I fue la inspiración, es decir, el origen sobrenatural de la Biblia. En el Vaticano II ha sido la inerrancia, es decir, la verdad de la Biblia. ¿Qué decir de su doctrina sobre la inspiración? En esta materia no podemos decir que el Concilio haya dado una formulación tan acabada y definitiva... La inspiración se libera de la hipoteca en que le tenía la inerrancia y vuelve a centrarse en torno a la revelación... Desde la *Dei Verbum*, el lugar teológico propio de la inspiración es la teología fundamental, en conexión con el tratado de la revelación, mejor que la propedéutica bíblica. Fuera de esto, las aportaciones de la constitución no son sustanciales"; también, *La inspiración bíblica* en, J. M. Sánchez Caro/A. M. Artola, *Biblia y Palabra de Dios,* Estella 1989, 139-239; cf. la monografía de A. Ibañez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II,* Vitoria 1987; O. Loretz ha reunido los diecinueve documentos sobre este tema desde el Concilio Florentino al Vaticano II, aunque con un título un tanto problemático referido al "fin" de la teología de la inspiración, *Das Ende der Inspirations-Theologie I-II*, Stuttgart 1974-1976; no sin razón, C. M. Martini, *La Parola di Dio alle origini della Chiesa,* Roma 1980, 42, subrayaba la falta de un tratado completo y actualizado sobre la Inspiración, puesto que debe comenzar por las mismas Escrituras y éstas están actualmente "en proceso" de nueva comprensión, por eso no es extraño que la teología de la inspiración se resienta de este proceso; cf. así, más reciente, R. F. Collins, *Inspiration:* NJBC 65: 66-72.

Otro aspecto relevante del Vaticano II ligado al significado de la inspiración es el paragón entre la "doble mesa de Escritura y del Cuerpo de Cristo" [DV 21; SC 48. 51; PC 6; PO 18], asimilación que la tradición ha basado en la exégesis patrística de Jn 6 (cf. san Jerónimo, san Agustín...)[305]. Así, se pone de relieve la fuerza y virtualidad de la Escritura "inspirada" [*vis ac virtus*: DV 21], siguiendo la formulación de Hb 4, 12 "la palabra de Dios es viva y eficaz" (cf. también, Hch 20, 32: 1 Tes 2, 13)[306].

Baste esta sucinta panorámica para significar la evolución de la formulación del misterio de la Escritura. Las dos aportaciones del Vaticano II que subrayan a los hagiógrafos como *veri auctores* y proponen un concepto positivo de la inerrancia como verdad para la salvación, nos sitúan en una mejor comprensión de la inspiración. Ahora bien, ¿cómo se compagina la "doble autoría" de la Biblia, es decir, la de Dios y la del hagiógrafo? Este ha sido el esfuerzo de las diversas teorías teológicas:

305. Cf. así, R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan II,* Barcelona 1980, 109-113.

306. El tema de la "eficacia" de la Escritura como Palabra de Dios –un poco olvidada en la bibliografía reciente– se ha situado en el ámbito de la teología pastoral, véase D. Grasso, *Teología de la Predicación*, Salamanca 1966; B. Caballero, *Pastoral de la Evangelización,* Madrid 1968; recordemos dos autores sobre esta cuestión: O. Semmelroth, *La palabra eficaz*, Santander 1967, que subraya como predicación y sacramento están unidos con la misma relación que encarnación y sacrificio de Cristo lo están entre sí; por tanto a mayor conexión con el sacramento seguirá una mayor eficacia en la predicación; K. Rahner, *Palabra y Eucaristía:* ET IV: 323-365, acentúa que la palabra solo logra su más alto grado de actuación en el sacramento, pero tendiendo siempre a tal grado tiene ya incoativamente ese carácter de palabra eficaz; cf. la síntesis de E. Biser, *Palabra de Dios*: DCT II: 155-164, y el balance de, A. Moos, *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts,* Padeborn 1993, 31-102 ("Die Wirksamkeit des Wortes Gottes"); cf. nuestro, *Eclesiología y liturgia:* Phase 226-227 (1998) 299-315. 303-305 (con bibliografía).

2) Diversas teologías de la inspiración

1) *Teoría instrumentalista*: la más común entre los Padres, cuando hablan del hagiógrafo como "instrumento" en manos de Dios. La escolástica la formuló con la ayuda de la distinción entre causa principal y causa instrumental: Dios, en este caso, sería causa principal y el hombre la causa instrumental, obteniendo un mismo efecto en unión mutua, cada cual a su modo. Como extrapolación de ésta se abrió camino la concepción de un dictado, convirtiendo al hagiógrafo en puro amanuense. Esta concepción tuvo su origen en una comprensión poco precisa del Tridentino [cuando usa la expresión *dictante - dictatas:* DH 1501, citado por el Vaticano I: DH 3006, y por el Vaticano II, que la cambia por *suggerente* para evitar malentendidos, DV 7], y encontró una formulación extrema en la fórmula calvinista de 1675 según la cual Dios dictó al hagiógrafo incluso los signos de puntuación (cf. *Formula Consensus Helvetica*)[307].

2) *Teoría profética*: dado que santo Tomás no escribió un tratado específico sobre el tema, es en el interior del tratado, *De Prophetia* [II-II, qq. 171-178] donde se encuentran orientaciones útiles en este sentido. P. Benoit, en el comentario francés a tal tratado, ha sistematizado y desarrollado tal perspectiva. El "don de la profecía" y la "inspiración escriturista" son dos carismas distintos, que pueden aclararse mutuamente según una cierta transposición. Para Tomás la inspiración evoca un aspecto del carisma profético, no el descubrimiento que es su resultado, sino más bien el influjo divino que es su causa. La inspiración es, pues, la moción previa que eleva al espíritu sobre su nivel ordinario, dándole un vigor intelectual notable; la revelación que resulta de esto se orienta al juicio del espíritu por el cual percibe las cosas de Dios [q. 171, a. 1, s. 4]. Así pues, no hay revelación sin inspiración y a la inversa, ya que la profecía propiamente dicha comporta siempre revelación. Ahora bien, Tomás no tiene un uso restringido para estas nociones y en general la expresión revelación engloba tanto la inspiración y la revelación en sentido estricto. Finalmente, todo está imbuído por la categoría de carisma, como don gratuito para el bien de la comunidad y es en este marco que se sitúa la inspiración[308].

307. Cf. G. Cuadrado, *La teología de la instrumentalidad explica, facilita y garantiza el concepto de inspiración bíblica* en, *XIV Semana Bíblica Española,* Madrid 1954, 165-176.

308. *La Prophétie*, Paris 1947, 269-376; *Révélation et l'inspiration selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes*: RB 70 (1963) 321-370; *Inspiración y*

3) *Teoría literaria*: usa la analogía de la obra literaria como eje central. Distingue entre elemento material –contenido– y elemento formal –forma–. El primero cae dentro de la inspiración; para el formal basta una mera asistencia divina, según la explicación común de J. B. Franzelin[309]. Más modernamente L. Alonso Schökel ha relanzado este modelo explicándolo a partir de la "ars dictaminis" medieval: "en términos concretos tendríamos que pensar en el secretario inteligente, capaz de redactar correctamente en un par de páginas un par de notas de su jefe; o el secretario de un jefe de Estado que le prepara y redacta los discursos. En estos casos se da una colaboración inteligente, concorde, para producir la obra... ¿De quién es el discurso? En cierto modo de los dos; en cierto modo, uno es el autor principal y otro el secundario, siendo los dos inteligentes. Aunque a los efectos jurídicos el discurso es del presidente, a efectos literarios y de lenguaje el discurso también es del secretario, que conoce su "ars dictaminis" del estilo moderno"[310].

4) *Teoría eclesiológica*: es la aportada por K. Rahner que de esta forma considera la Escritura como elemento esencial de la Iglesia apostólica y objetivación literaria de la fe de este período. Escribe así, "La Escritura pertenece al número de los elementos constitutivos de la Iglesia Apostólica, en tanto que fue ésta la obra cualitativamente única de Dios y el origen permanentemente "canónico" para la Iglesia posterior... En efecto, a) existe la Sagrada Escritura, y b) ella es esencialmente un libro de la Iglesia; ella es reconocible como Sagrada Escritura solamente a través de ella, ella ha sido dada para la Iglesia, solamente ésta puede interpretarla y actualizar su interna naturaleza. Concretando, la naturaleza completamente desarrollada de la Iglesia incluye la Escritura, siendo ésta, por lo tanto, un elemento constitutivo de aquélla"[311]. El Antiguo

revelación: Concilium nº 10 (1965) 13-32; sobre el Antiguo Testamento, cf. H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1967, que identifica los dos conceptos a partir de la categoría profética.

309. J. B. Franzelin, *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, Roma 1875; L. Arnaldich, *La naturaleza de la inspiración según el Cardenal Franzelin* en, *XIV Semana Bíblica Española*, Madrid 1954, 133-163.

310. L. Alonso Schökel, *La Palabra inspirada,* Barcelona 1966, 62; *Inspiración*: SM 3: 928-941; en esta línea se sitúa el manual de V. Manucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* Bilbao ³1995, 161-163, donde se puede encontrar una clara presentación de toda esta problemática y las diversas teorías.

311. K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona 1970, 59-63; *Escritura*: SM 2: 754-769; *Curso fundamental de la fe*, 427-435; relacionados con K. Rahner

Testamento tiene validez en cuanto es asumido por la Iglesia apostólica como libro de Iglesia.

b) La canonicidad de la "Palabra inspirada"

La cuestión del canon de la Biblia es un tema complejo desde un punto de vista histórico, que aquí no lo afrontaremos ya que es más propio de las introducciones respectivas a cada libro bíblico. Nos limitaremos a su vertiente teológico-fundamental, que es nuestra tarea, conscientes de la etapa de dificultad que se percibe en su tratamiento actual[312]. Recordemos la existencia de dos cánones o listas desde finales del siglo primero después de Cristo. El canon palestinense o corto, conocido como procedente de Yamnia, que sólo acepta los libros escritos originariamente en hebreo: son los libros llamados también proto-canónicos. A su vez, existe el canon alejandrino o largo, que es el que se encuentra en la edición griega de los LXX, que acepta tanto los libros proto-canónicos (=escritos en hebreo) como los deutero-canónicos (=escritos en griego), presentes en esta antigua traducción[313].

1) Del Concilio de Trento al Vaticano II: documentos

El Concilio de *Trento* (año 1546) es el primer documento solemne que precisa el canon de los libros sagrados, aunque anteriormente en el Concilio de Florencia se habló de ello en el interior del decreto de unión con los jacobitas [4. 2. 1442: DH 1334-1336]. Trento le dedicó todo un decreto y enumeró concretamente los 46 libros del Antiguo Testamento (donde el libro de las *Lamentaciones* figura como independiente del de *Jeremías*) y los 27 del Nuevo Testamento. A su vez declaró que la antigua versión latina llamada la Vulgata era una traducción "auténtica" [DH 1501-1506].

El *Vaticano I* (año 1870) repitió lo que dijo el Concilio de Trento, ya que se centró sobre la inspiración [DH 3006-3009], tal como el *Vaticano II* (1965) que, con todo, apunta a la preeminencia de los Evangelios dentro de la Biblia, "puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador" (DV 18).

2) Criteriología para el reconocimiento del canon

¿Cuál es el criterio para discernir la canonicidad de los libros inspirados? Es evidente que tal criterio debe encontrarse en la fidelidad al testimonio fundante apostólico: única base para que la Sagrada Escritura sea en verdad *norma non normata*. Pero, ¿cómo se hace este discernimiento de la apostolicidad? Por un lado puede entenderse la apostolicidad de la Biblia, especialmente del NT, en "sentido literario", en cuanto los mismos Apóstoles fueran sus autores (tal como hacía el juramento antimodernista que hablaba del "último Apóstol": DH 3421), o en "sentido jurídico", por cuanto los mismos Apóstoles sancionaron explícitamente tales libros. El Vaticano II, tal como ya hemos anotado anteriormente, apunta a un concepto de apostolicidad más amplio al hablar de "apostóles y varones apostólicos" (DV 7; 18), de tal forma que podemos afirmar que, tanto el sentido literario, como el sentido jurídico de la apostolicidad no son suficientes, ya que se basan en una criteriología puramente externa para comprender la apostolicidad de las Escrituras.

Otra opción es la de tomar como punto de partida el "sentido o contenido doctrinal", como característica interna de los libros bíblicos. Es aquí donde puede comprenderse la famosa fórmula, tan acariciada por la tradición evangélico-protestante, del "canon dentro del canon", en la que se trata de discernir la fidelidad al testimonio de la fe y de la enseñanza de los apóstoles[314]. Aquí se pone en cuestión todo el tema de

y con acento particular en el aspecto sociológico se presentan los clásicos trabajos de J. L. McKenzie, *The Social Character of Inspiration*: Catholic Biblical Quartely 24 (1962) 115-124, y D. M. McCarthy, *Personality, Society, and Inspiration*: TS 24 (1963) 553-576.

312. Cf. dos muestras de estos últimos años: A. Ziegenaus, *Kanon von der Väterzeit zur Gegenwart,* Freiburg 1990, 244-245, que tiula la conclusión: "Wege aus der Kanonkrise", y M. Seckler, *Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung:* ThQ 180 (2000) 30-53, donde muestra la compatibilidad entre el principio católico del canon y la actual investigación bíblica.

313. Además de los artículos correspodientes de los diccionarios y manuales, cf. la atenta panorámica y reflexión de J. M. Sánchez Caro, *El canon de la Biblia* en, *Biblia y Palabra de Dios,* 61-135, y la síntesis de R. E. Brown/R. F. Collins, *Canonicity:* NJBC 66: 1-101; sobre el AT, cf. J.-D. Kaestli-O. Wermelinger (eds.), *Le Canon de l'Ancient Testament,* Genève 1984; sobre el NT, cf. el importante libro de B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance,* Oxford 1987; sobre los LXX, cf. M. Harl/G. Dorival/O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1988, 294s. (L'"inspiration").

314. Cf. el clásico dossier de E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen 1970; cf. la aguda valoración crítica del fundamentalista T. Citrini, *Il problema del canone biblico: un capitolo di teologia fondamentale*: Sc Catt 107 (1979) 549-590. 567-581; también su síntesis en, *Identità della bibbia*, Brescia 1982 y *Escritura. I. Canonicidad:* NDTB: 515-526; desde el campo no católico B. Metzger ha criticado con dureza esta fórmula, *The Canon of the New Testament*, 275-282.

la relación entre Escritura y Tradición, que analizaremos después. En cambio, desde una perspectiva católica, y prestando atención al camino en el que culmina el decreto del Concilio de Trento, podríamos hablar de una visión teológico-fundamental que intenta asumir tanto una criteriología externa como interna, en lo que calificamos como *un proceso de afinidad selectiva, consensual y sinténtica.*

Así, J. M. Rovira analizando este decreto ha descrito así este proceso de discernimiento: "a) Unos libros que ofrecen garantías de reflejar históricamente lo que acaeció en la época inmediatamente anterior a ellos (época apostólica) "levantan acta" del acontecimiento Iglesia surgido a consecuencia de la Pascua de Cristo y de la subsiguiente predicación pospascual; b) La Iglesia –comunidad creyente– ve, o mejor dicho, "cree", en el estricto sentido del acto de fe, que estos libros tiene una cualidad especial –la misma que la Iglesia ve reflejada en su seno: tener a Dios por Autor– no sólo como vehículos de la revelación, sino como inspirados por el mismo Espíritu que la anima a ella, quien se ha posado en la comunidad y que, como en el Antiguo Testamento, sigue "inspirando" a profetas y hagiógrafos; c) Estos libros, por tanto, la Iglesia los recibe para lo sucesivo, como *norma normans* o como *regula fidei*, subordinada como la misma Iglesia al acontecimiento capital que es Cristo, suprema *norma normans* del ser y de la praxis eclesial".

"Este reconocimiento en la fe, lo lleva la Iglesia primero en forma implícita, *in actu exercito*, con la facticidad misma de este acto histórico y transcendente; y más tarde lo realiza *in actu signatu*, por el acto consciente, reflejo, "de darse cuenta" de lo que ha hecho en el proceso implícito con el que se ha dejado captar por la cualidad sacra y canónica de los libros... Y da cuenta por medio de las fórmulas declarativas, por ejemplo de Firenze y Trento, en las cuales se dice a sí misma y dice a los fieles que estos libros son para ella *sacri et canonici*"[315]. Se podría hablar, pues, que la expresión histórica que es el canon es fruto madurado en el interior de la vida de la Iglesia gracias a una profunda interrelación, o 'pericoresis' orgánica, entre estos elementos clave: la apostolicidad, la regla de fe y el uso litúrgico[316].

315. *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, 92-100. 92, donde habla de proceso de "afinidad selectiva"; precisamente en el mismo año T. Citrini describe el "carattere consensuale e sintetico del riconoscimento della canonicità" en, *Il problema del canone*, 563-567. 563; es significativo que el libro citado de B. Metzger se sitúe también en una perspectiva parecida al concluir: "the Church did not create the canon, but came to recognize, accept, affirm, and confirm the self-authenticating quality if certain documents that imposed themselves as such upon the Church. If this fact is obscured, one comes into serious conflict not with dogma but with history", *The Canon of the New Testament*, 287.

2. *"La Escritura en la Iglesia": la tradición y el magisterio eclesial*

El testimonio inspirado y canónico que es la Escritura no aparece aislado sino que nace, como hemos visto, y encuentra su identidad profunda en su referencia a la Iglesia primitiva. Más aún, es gracias a la transmisión eclesial como la Escritura es conocida, vivida y celebrada [DV 8]. De hecho, tanto el Concilio Vaticano II, refiriéndose al Concilio de Trento, habla de las "tradiciones no escritas" –*traditiones sine scripto* [DH 1501]– y afirma que, tal como la Escritura, "se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción" [DV 9]. A su vez se proclama que "el oficio (*munus*) de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia" [DV 10]. ¿Cuál es el aporte de la tradición o tradiciones, entendidas aquí como aquello que no se encuentra en la Escritura? ¿Cuál es la misión del magisterio en la transmisión eclesial del testimonio apostólico a través de la Escritura?[317].

a) *Las tradiciones "no escritas" del Concilio de Trento al Vaticano II*

a. 1: *el Concilio de Trento*: a partir de la polémica protestante del *sola Scriptura* Trento abordó esta cuestión. La clave de su interpretación radica en este texto:

> "Para que se conserve en la Iglesia la pureza del Evangelio [*Evangelium*] que, prometido antes por obra de los profetas en

316. Cf. las recientes reflexiones de K. Mc Donnell, *Canon and 'Koinonia/communio'*: Gr 79 (1998) 29-54.

317. Cf. el trabajo clásico de J. Ratzinger, *Ensayo sobre el concepto de tradición* en, K. Rahner/J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, Barcelona 1971, 27-76; más recientemente esta temática ha sido relanzada por diversos estudios, cf. por ejemplo, D. Wiederkehr (ed.), *Wie geschieht Tradition?*, Freiburg 1991; J. M. Rovira Belloso, *Tradición* en, C. Floristán/J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1392-1403; A. B. Buckenmaier, *"Schrift und Tradition" seit den Vaticanum II*, Padeborn 1996; J. Wicks, *Tradition:* Catholicisme XV (1997) 185-200; A. M. Navarro, *"Evangelii Traditio" 1-2*, Vitoria 1997; J. A. Alcáin, *La tradición*, Bilbao 1998; J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998; E. Cattaneo, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa*, Cisinello Balsamo 1999; así como por la nueva investigación histórica de la DV de R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione "Dei verbum" del Vaticano II*, Bologna 1998, en la línea de G. Alberigo (ed.), *Historia del Vaticano II. 1*, Salamanca 1999.

las Escrituras Santas, promulgó primero por su propia boca nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus Apóstoles a toda criatura (cf. Mc 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres [*fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*]; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas [*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*] que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo" [DH 1501].

Nótese en primer lugar la expresión *Evangelium* que es término típico también de Lutero y equivalente a lo que a partir de la Ilustración se llamará Revelación. Este "Evangelio" es "fuente", en singular, "de fe y costumbres o principios morales", y al tratar sobre donde "se contiene" se une con la simple y austera cópula de la "y" (*et*), "los libros sagrados *y* las tradiciones no escritas". La interpretación posterior mayoritaria tendió a ver este texto como base para hablar de hecho no de "una" sino de "dos fuentes": la Escritura y la Tradición, aunque una hermenéutica seria sobre las Actas conciliares no conduce a esta conclusión, tal como poco antes del Concilio Vaticano II mostraron diversos estudios históricos (cf. J. R. Geiselmann, Y. Congar...)[318]. Con todo, la interpretación de la doble fuente se perpetuó y pareció reforzarse en los siglos XIX y XX con la proclamación de los dogmas marianos de la Inmaculada [1854: DH 2800-2804] y de la Asunción [1950: DH 3900-3904], aunque en ambos se presenta siempre una fundamentación bíblica. Y esta era la visión que se ofrecía en el esquema preparatorio

318. Cf. J. R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición*, Barcelona 1968, 381s., que después de un detallado estudio histórico concluye: "por lo que a la fe se refiere, la Sagrada Escritura es materialmente suficiente.... La tradición ejerce función de *traditio interpretativa*. Así pues, por lo que atañe a la fe puede anotarse: *totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione*, es decir, "todo en la Escritura y todo en la tradición". Otra cosa es respecto de los *mores et consuetudines* de la Iglesia. En este caso la Escritura es insuficiente y necesita ser completada materialmente por la tradición que en este caso es *traditio constitutiva*. Respecto de los *mores et consuetudines* de la Iglesia se puede concluir: *partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus*, es decir, "parte en la Sagrada Escritura, parte en la tradición"; Y. Congar, *La Tradición y las tradiciones,* San Sebastián 1966; cf. las sistematizaciones de P. Lengsfeld, *Tradición y Sagrada Escritura. Su relación*: MyS I/1: 522-557; A. Franzini, *Tradizione e Scrittura*, Brescia 1978, y U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla Transmissione della Rivelazione,* Roma 1985.

de la *Dei Verbum*, titulado entonces precisamente, *De fontibus revelationis,* que fue rechazado por los Padres conciliares.

a. 2: *el Concilio Vaticano II*: después de diversos debates el texto definitivo quedó aprobado así:

"La sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque ambas manan del mismo manantial [*ex eadem scaturigine promanantes*], se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin... de donde se sigue que la Iglesia no saca solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas" [*quo fit ut ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis no per solam sacram scripturam hauriat*: DV 9].

Ya en el número anterior se había afirmado que "la misma Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los Libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos" [DV 8]. Tenemos pues una afirmación central: hay "un único manantial" [*ex eadem scaturigine*] con un mismo fin y en conexión íntima. Se precisa, además, la función epistemológica de la Tradición respecto la Escritura al afirmar: "que la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de lo revelado" [DV 9], frase que fue la más laboriosa de todo el Vaticano II. La misma DV recuerda dos aspectos propios de la tradición en aplicación de lo afirmado, como son el conocimiento del canon y la interpretación y actualización de la Escritura [DV 8].

Estos dos aspectos propios de la tradición se sitúan a nivel concreto en la línea del discernimiento y, en este sentido, pueden verse como no contrarios al principio de *sola Scriptura* entendido como suficiencia "material" de la Escritura en cuanto "contenido" de la revelación. Por esto, la línea de conciliación que propone el Vaticano II parece evidenciar la diferencia entre los *datos constitutivos* de la Escritura y la *función criteriológica* de la tradición eclesial. Esta interpretación aparece como la más dominante en la lectura y actualización teológica de la *Dei Verbum*. En todo caso, las divergencias de interpretación, muy marcadas hace cierto tiempo y relativas a la suficiencia o no de la Escritura, han perdido cierta importancia y peso vistas a la luz de este texto y de este espíritu conciliar[319].

319. Cf. J. Beumer, *La tradition orale*, Paris 1967, que respecto al original alemán de 1962 ha añadido un comentario al Vaticano II (pp. 225-234) y se sitúa en esta línea;

Nótese, pues, cómo el Vaticano II circunscribe el valor propiamente epistemológico-dogmático de la Tradición a los dos casos recordados: la atestación o canon y la interpretación de la Escritura. Además, esta toma de postura tiene importancia si se tienen en cuenta las numerosas instancias que durante el Concilio pedían que se afirmase abiertamente que existen verdades de fe que sólo se conocen por la Tradición, de las cuales se hizo el siguiente elenco: la asunción de María, la necesidad del bautismo, el número septenario de los sacramentos, el carácter sacramental, la sacramentalidad de la confirmación y del matrimonio... Con todo, la comisión doctrinal, según ha escrito su redactor principal U. Betti, era claramente consciente de que el Magisterio siempre ha reconocido en todas estas verdades un fundamento bíblico. Esta conciencia era suficiente para justificar la declaración del relator oficial en la misma aula conciliar, en el sentido de que la función propia de la Tradición no es nunca autónoma en su relación particular con la Escritura. En efecto, no hay ninguna verdad revelada que el Magisterio haya declarado sin algún fundamento en la Escritura y, a su vez, ninguna ha sido definida como contenida sólo en la Tradición[320].

a. 3: *los testimonios de la Tradición*: ¿cuáles son los testimonios de la Tradición "no escrita", es decir, que no se encuentran directamente en la Escritura? DV 8 los describe genéricamente así: "la Iglesia con 1) su enseñanza, 2) su vida, 3) su culto, conserva y trasmite a todas las edades todo los que es y todo lo que cree". A su vez, se especifica más concretamente con "las palabras de los santos Padres" así como "la práctica y la vida de la Iglesia que cree y ora" [DV 8]. Más adelante se precisa que "para comprender cada vez más profundamente la Escritura... fomenta el estudio de los Padres de la Iglesia, orientales y occidentales, y el estudio de la liturgia" [DV 23]. Así, pues, los testimonios, o "lugares teológicos", propios de la Tradición son de forma

sobre el tema de la tradición eclesial, cf. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, London 1981, 192-259; *Criterios para la interpretación de las tradiciones* en: *TF. Perspectivas,* 462-480; también así, F. Ardusso, *Tradición*: NDT II: 1911-1927; J. M. Rovira, *Introducción a la teología,* Madrid 1996, 229-254.

320. Cf. las clarificaciones básicas del relator conciliar, U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla Transmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dommatica 'Dei Verbum',* Roma 1985, 264-268. 268, nº 102, donde recuerda la fundamentación bíblica de las verdades arriba enumeradas y concluye con precisión: "la Chiesa no fa nessuna esegesi; solo si richiama alla Scrittura per dare autenticità alla Tradizione"; en cambio, para legitimar una praxis basta la referencia a la Tradición (por ejemplo, la forma de dar la comunión, según Trento, cf. DH 1648).

relevante: los Padres, la liturgia, a los cuales se ha de unir el magisterio eclesial y el "sensus fidei" de los fieles... Dado que tanto el Magisterio como el "sensus fidei" son tratados específicamente después, centrémonos brevemente en la Liturgia y los Padres:

I. La Liturgia: "lex orandi statuat lex credendi"

Desde el siglo V este axioma de Próspero de Aquitania manifiesta la liturgia como "lugar teológico" [cf. DH 246: *ut legem credendi statuat suplicandi*]. Se trata de una argumento que ya Tertuliano, san Cipriano y san Agustín usaron y que santo Tomás formula en clave de *protestatio fidei* ["confesión de fe": I-II, q. 102, a. 5, ad1...], siendo citado por el magisterio a partir del siglo XIX, especialmente como testimonio de la interpretación "espiritual" de la Biblia [DH 3792; 3828: *lex precandi, lex credendi*] y al subrayar que la liturgia es fuente de los dogmas de la Inmaculada Concepción (año 1854) y de la Asunción de María (año 1950)[321]. El Vaticano II no usa explícitamente este axioma pero presenta una formulación muy significativa cuando afirma que "la liturgia es la cumbre [*culmen*] a la que tiene la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente [*fons*] de donde mana toda su fuerza" [SC 10; cf. su aplicación a los sacramentos y la vida cristiana en, LG 11]. Por otro lado, se afirma que "los sacramentos también tienen un fin instructivo. No sólo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones; por eso se llaman sacramentos de fe" [SC 59; cf. CIC 840: "los sacramentos son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe"]. Baste un ejemplo sacado del mismo Vaticano II: la enseñanza de que el episcopado es la plenitud del sacramento del orden, donde el texto de LG 21, para confirmar tal aseveración sólo cita diversos testimonios litúrgicos [nota nº 19: *Tradición Apostólica, Sacramentario Leoniano, Sacramentario Veronense* y *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*]. Algunos autores recientes (W. Kasper, A. Schilson), han propuesto comprender tal axioma como lugar teológico, entendido como "liturgia reflexionada", para superar la posi-

321. Cf. H. Schmidt, *Lex orandi, lex credendi in recentioribus documentis pontificiis:* Periodica 40 (1951) 5-28; I. H. Dalmais, *La liturgia y el depósito de la fe* en, A.-G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración,* Barcelona 1965, 256-264; monográfico, *Expresión y experiencia de la fe en el culto:* Concilium nº 82 (1973) 165-274 (G. Lukken, B. Vawter, E. Vilanova, I.-H. Dalmais, D. Power...); S. Marsili, *Teología litúrgica:* NDL: 1948-1967; J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition dans la théologie catholique,* 339-366. 365s; J. M. Rovira, *Introducción a la teología,* 141-145.

ble equivocidad de su formulación inicial y, por otro lado, valorar con fuerza que la liturgia es tradición en acto[322].

II. Los Padres de la Iglesia: "testimonio privilegiado de la tradición"[323]

Es *"el testimonio de hombres divinos y sabios"* [Juan Damasceno, *Dial.* 2: PG 94, 533ª], los cuales "han enseñado a la Iglesia lo que han aprendido en la Iglesia" [*ecclesiam docuerunt, quod in ecclesia didicerunt*: san Agustín, *Opus imp. c. Iul.* 1, 117: PL 45, 1125], siendo después de los Apóstoles los que han cultivado, edificado, pastoreado y nutrido la Iglesia. Los Padres son comentadores e intérpretes de la Escritura "fundamento y columna de nuestra fe" [san Ireneo, *Adv haer.* 3, 1, 1: PG 7: 884], de tal forma que son verdaderos maestros "por una especie de intuición suave de las cosas celestes, por una admirable penetración del espíritu, gracias a los cuales van más adelante en la profundización de la palabra de Dios"[324]. Además, su teología nace de la actividad exegética en el interior de la Iglesia, especialmente en la liturgia y en contacto con las necesidades espirituales del pueblo de Dios, por eso san Agustín puede afirmar que "no creería en el Evangelio sino fuese por la autoridad de la Iglesia católica" [*Contra ep. fund.* 5, 6: PL 42: 176].

Tradicionalmente los Padres se articulan en tres etapas: la fundacional hasta el concilio de Nicea (325); la etapa de apogeo hasta el concilio de Calcedonia (451), y la etapa conclusiva hasta Isidoro de Sevilla († 636) y Juan Damasceno († 750). La categoría de "Padres" está caracterizada por 1) la antigüedad; 2) la santidad de vida, y 3) la ortodoxia. Con todo, algunos autores de gran influencia, que no cumplen las dos

322. Cf. P. de Clerk, *"Lex orandi, lex credendi", sens original et avatars historiques d'un adage équivoque:* Questions Liturgiques 54 (1978) 193-212, y su más reciente (ed.), *La liturgie, lieu théologique,* Paris 1999; también, A. Schilson, *'Gedachte Liturgie' als Mystagogie* en, AA.VV., *FS W. Kasper,* Mainz 1993, 213. 234; *Lex orandi-lex credendi:* ³LThK 6 (1997) 871s.

323. Instrucción de la Congregación para la Educación Católica de 1989, nº 18; en el nº 20, se enumeran sus principales aportaciones concretas, cf. EV 11: 2831-2897; cf. el comentario a esta instrucción de A. Amato, *Studio dei Padri e teologia dogmatica:* Salesianum 53 (1991) 89-100; J. Ratzinger, *Importancia de los Padres para la teología actual* en su, *Teología e historia,* Salamanca 1992, 129-157.

324. Pío XII, *Divino afflante Spiritu:* AAS 35 (1943) 312; cf. la síntesis de este tipo de interpretación patrística y tradicional de la Escritura en, H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition,* Paris 1966; cf. la útil colección de textos de A. G. Hamman, *Leer la Biblia en la escuela de los Padres,* Bilbao 1999.

últimas condiciones, son llamados "escritores eclesiásticos" (Tertuliano y Orígenes). Por otro lado, el título frecuentemente similar de "doctores" abarca sólo parcialmente a los Padres. Así, para Oriente: Atanasio, Gregorio Nazianceno y Juan Crisóstomo, y para Occidente: Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno, aunque también se incluyen autores posteriores como, Tomás de Aquino, Buenaventura, Alberto Magno…

Los Padres, pues, son testigos y garantes de una auténtica tradición católica, por esto su autoridad siempre ha sido grande. Así, por ejemplo, diversos concilios, como los de Calcedonia y Trento, inician sus declaraciones solemnes recordando la tradición patrística con esta fórmula: "siguiendo los santos Padres…". Tal convicción queda reflejada claramente en los concilios de Trento y del Vaticano I precisamente al tratar de la interpretación de la Escritura, donde se afirma por igual que no puede ser interpretada "contra el unánime sentir de los Padres" [*unanimem consenum*: DH 1507; 3007], en la línea del conocido canon de Vicente de Lerins: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* [*Comm.* 1, 2: 10]. Finalmente, los Padres como testimonio de la tradición, han estado particularmente valorizados en el Concilio Vaticano II en su programa de volver a las fuentes, como se puede constatar en las múltiples citas presentes en los textos conciliares poniendo así en práctica su misma aseveración: "las palabras de los santos Padres atestiguan la presencia viva de esta Tradición, cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora" (DV 8)[325].

A partir de esta visión del Vaticano II, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre "la interpretación de la Biblia en la Iglesia" de 1993, sintetiza así la aportación de los Padres: "tienen un papel particular en el proceso de formación del canon, tienen, de modo semejante, un papel fundador en relación a la tradición viva, que sin cesar acompaña y guía la lectura y la interpretación que la Iglesia hace de las Escrituras. En el curso de la gran Tradición, la contribución particular de la exégesis patrística consiste en esto: ella ha sacado del conjunto de la Escritura las orientaciones de base que han dado forma a la tradición doctrinal de la Iglesia, y ha proporcionada

325. Cf. el clásico, Y. Congar, *La tradición y las tradiciones II,* San Sebastián 1964, 350-371, y los más recientes, N. Brox, *Patrología:* DCT II: 177-184; A. M. Triacca, *L'uso dei 'loci' patristici nei documenti del Concilio Vaticano II:* Salesianum 53 (1991) 219-253; J. A. Alcáin, *La tradición,* Bilbao 1998, 501-525 (bibliografía!).

una rica enseñanza teológica para la instrucción y la alimentación espiritual de los fieles" [III: B, 2][326].

b) El Magisterio eclesial: "intérprete auténtico" (cf. DV 10) del testimonio apostólico

Éste es el marco donde se sitúa la misión de Magisterio vivo de la Iglesia, "ejercido en nombre de Jesucristo", como "oficio de interpretar auténticamente [*authentice*] la palabra de Dios" [DV 10]. Nótese que el término latino *authentice* propiamente significa "autorizadamente", en el sentido de estar dotado de la autoridad de Cristo, tal como los obispos son calificados como "doctores *authentici* por estar dotados de la autoridad de Cristo" [LG 25]. El Magisterio "no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido" [DV 10]. Como vemos estas afirmaciones apuntan a la función criteriológica de la misión del Magisterio eclesial: como servicio a la Palabra de Dios y, por tanto, siempre en conexión con la Revelación ya que se precisa que enseña "puramente lo transmitido" (*nonisi quod traditum est*). Aparece, así, claramente la perspectiva teológico-fundamental del Magisterio eclesial gracias, precisamente, a esta relación intrínseca que comporta con la Revelación[327].

El Concilio de Trento definió como objeto del magisterio eclesiástico la doctrina que se refiere a "la fe y las costumbres" [*fides et mores*: DH 1501; 1507], también formulada como "verdad salvadora y disciplina de costumbres" [*salutaris veritas et morum disciplina*] o, simplemente, "verdad y disciplina" [DH 1501]. Sobre el contenido preciso de las "costumbres/*mores*", parece que Trento se refiere prima-

326. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Valencia 1993, 88s.; J. A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary,* Roma 1995, y G. Ghiberti/F. Mosetto (eds.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa,* Torino 1998.

327. Los estudios posconciliares sobre el Magisterio en perspectiva teológico-fundamental, cf. F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching authority in the Catholic Church,* Dublin 1983; *Magisterio:* DTF: 841-849; *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium,* Dublin 1996, y F. Ardusso, *Magisterio eclesial. El servicio de la Palabra,* Madrid 1997; son notables los estudios procedentes del mundo norteamericano, así: Lutherans and Catholics in Dialogue VI, *Teaching and Authority and Infallibility in the Church,* Minneapolois 1980 (A. Dulles, G. A. Lindbeck, C. J. Peter, G. H. Tavard, J. A. Fitzmyer, J. Reumann, J. A. Burgess...); P. Chirico, *Infallibility,* Wilmington 1983; L. Örsy, *The Church: Learning and Teaching,* Dublin 1987; A. Naud, *La magistère incertain,* Québec 1987; *Una aggiornamento et son éclipse. La liberté de la pensée dans la foi et dans l'Église,* Québec 1996; J. P. Boyle, *Church Teaching Authority,* Indiana 1995; R. R. Gaillardetz, *Teaching with Authority,* Collegeville 1997.

riamente a las "tradiciones no escritas". En cambio, el uso de "mores", junto con "fides", tres veces en el Vaticano I [una en *Dei Filius:* DH 3007, y dos en *Pastor Aeternus*: DH 3060; 3074], y ocho veces en el Vaticano II [cinco en LG 25 y dos entre LG 12 y DV 7], se refiere claramente a las "costumbres" comprendidas como "toda regla, norma o disciplina moral"[328]. El Vaticano II además, identifica la fórmula "fides et mores" con la expresión paulina "depósito de la fe" [LG 25; DV 10; UR 6; GS 33; 62][329]. A su vez, precisa que el objeto del Magisterio "se extiende hasta donde se extiende el depósito de la Revelación divina, que hay que conservar religiosamente y exponer con fidelidad" [LG 25], que según la Declaración de la CDF, *Mysterium Ecclesiae* de 1973, debe entenderse referido a "todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado y expuesto como se debe" (nº 3)[330].

A su vez, el Concilio Vaticano I declaró dogma de fe la infalibilidad del magisterio pontificio en determinadas circunstancias [DH 3074]. Por su parte, el Concilio Vaticano II inserta la autoridad doctrinal del Papa en el contexto de la realización de toda la Iglesia. Así compete una autoridad doctrinal infalible al conjunto de todos los fieles [LG 12], al Colegio de los obispos con el Papa, así como al Papa solo [LG 25], infalibilidad sujeta siempre a la Palabra de Dios [DV 10]. Posteriormente, de forma más concreta se establece que "ninguna doctrina se considera definida infaliblemente, si no consta así de modo manifiesto" [CIC 749, § 3]. Dicho esto, apuntamos ahora las formas básicas del Magisterio, explicando sucintamente su significado teológico-fundamental, nos servimos para ello de los recientes desarrollos expresados en la Carta Apostólica, *Ad tuendam fidem* (18.5.1998)[331] y

328. Cf. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones I,* 263-297. 353-362; P. Fransen, *A short History of the Meaning of the Formula "fides et mores":* Louvain Studies 7 (1979) 270-301 [= *Hermeneutics of the Councils....,* Leuven 1985, 287-318]; J. Schuster, *Ethos und Kirchliches Lehramt,* Frankfurt 1984, 21-73; F. Ardusso, *Magisterio eclesial,* 265-273.

329. J. Wicks, *Depósito de la fe:* DTF: 291-304; W. Beinert, *Depositum fidei:* 3LThK 3 (1995) 100-102; G. de Virgilio (ed.), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito,* Bologna 1998; cf. también más adelante.

330. CDF, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión,* Madrid 1994, 40; F. A. Sullivan, *Magisterium,* 119-152, con un cuidadoso estudio sobre el objeto primario y secundario.

331. El *Ad tuendam fidem:* EV 17: 801-897, añade un segundo parágrafo al CIC 750 § 2, para recoger los pronunciamientos definitivos no proclamados *ex cathedra;* cf. el comentario de, Profesores de Salamanca, *Código de Derecho Canónico,* Madrid 151999, 412s., donde se cita la respuesta de la CDF a la duda acerca de la doctrina contenida en la Carta Apostólica, *Ordinatio Sacerdotalis* de 22. V. 1994, donde se afirma que "ha sido propuesta infaliblemente por el magisterio ordinario y universal", cf. CDF, *Utrum doctrina,* 28. X. 1995 en, EV 14: 32-71 [= CDF, *El sacramento del orden y la mujer. De la 'Inter*

en los documentos relacionados con ella [*Professio Fidei* de 1989[332], Instrucción de la CDF sobre la vocación eclesial del teólogo de 1990[333] y la Nota doctrinal de la CDF de 1998][334].

1) Formas del Magisterio y asenso requerido

1/ *Magisterio solemne*: define una doctrina como dogma infalible perteneciente al "depósito de la fe" y, por tanto, referido al objeto primario y directo de la Revelación. El asenso requerido es la fe teologal [*assensus fidei theologalis*], es decir, debe creerse como divinamente revelado[335].

2/*Magisterio ordinario y universal definitivo*: pronunciamientos de forma definitiva, y también infalible (cf. LG 25), sobre aquellas verdades que son necesarias para guardar y exponer fielmente el depósito de la fe, aunque no sean propuestas como formalmente reveladas.

insigniores' a la 'Ordinatio sacerdotalis', Madrid 1997, 231 ("respuesta de la CDF a la duda acerca de la doctrina contenida en OS")]; sobre la novedad y la problemática que ha suscitado desde un punto de vista epistemológico-teológico, cf. las reflexiones de A. Antón, *"Ordinatio sacerdotalis". Algunas reflexiones de "gnoseología teológica"*: Gr 75 (1994) 723-742, y J.-P. Torrell, *Note sur l'herméneutique des documents du magistère. A propos de l'autorité d'Ordinatio sacerdotalis*: FZPT 44 (1997) 176-194; la explicación de secretario de la CDF, T. Bertone, *Magistero della Chiesa e 'Professio Fidei'*, y el balance preciso de T. Citrini, *La recezione ecclesiale di 'Ordinatio Sacerdotalis'* en, G. Coffele (ed.), *Dilexit Ecclesiam [in onore D. Valentini]*, Roma 1999, 465-476 (Bertone); 543-563 (Citrini); cf. la notable monografía, verdadera enciclopedia sobre el tema, próxima al espíritu de Y. Congar, de J.-F. Chiron, *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999, y la perspectiva histórica en, G. Ruggieri (ed.), *Disciplinare la verità? A proposito del "motu proprio" Ad tuendam fidem*: Cr St XX (2000) 1-258 (D. Menozzi, C. Theolbald, P. Hünermann, G. Ruggieri, J. Gaudemet, J. P. Boyle, A. Melloni, J. Komonchak, y G. Alberigo).

332. Texto en, EV 11: 1191s.; Cf. los comentarios de U. Betti en, OR (25. II. 1989); F. A. Sullivan en, Gr 70 (1989) 549-558, y G. Thils, *La profession de foi et le serment de fidélité*, Louvain-la-Neuve 1989.

333. Cf. J. Wicks, *Método teológico*, Estella 1998, 167-170 ("Apéndice: La escala de las "notas" teológicas"); CDF, *"Donum veritatis"*: EV 12: 244-305; CDF, *"Donum veritatis". Istruzione e commenti*, Vaticano 1993; A. Antón, *I teologi davanti all'istruzione "Donum Veritatis"*: Gr 78 (1997) 223-265.

334. CDF, *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della 'Professio Fidei' (28. VI. 1998)* en, EV 17: 1137-1155; cf. E. Cattaneo, *Transmettere la Fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Milano 1999, 248-257, donde analiza todos los documentos citados y muestra los matices y los problemas de lenguaje y de contenido que suscitan.

335. Cf. *Ad tuendam fidem*, ns. 2. 4, cambia CIC 750 por CIC 750 §1 [EV 17: 803. 805]; cf. *Donum Veritatis*, ns. 15. 23ª [EV 12: 264. 273] y *Nota CDF-1998*, nº 5 [EV 17: 1141].

Se trata de verdades que tocan el objeto secundario e indirecto de la Revelación[336]. El asenso requerido es firme y definitivo [*assensus firmus et definitivus*][337].

3/ *Magisterio auténtico (no definitivo)*: su valor se discierne a partir de los tres criterios enumerados por LG 25: "que se deducen principalmente del tipo de documento, o de la insistencia en la doctrina propuesta, o de las fórmulas empleadas". Dentro de esta forma de Magisterio se presentan dos modalidades:

+1: declaraciones no definitivas que apoyan la verdad de la palabra de Dios y que conducen a una mayor comprensión de la Revelación: el asentimiento requerido es "un sometimiento religioso [*obsequium religiosum*] de la voluntad y la inteligencia"[338].

+2: aplicaciones prudenciales y contingentes de la doctrina, especialmente en materia de disciplina: la adhesión requerida es el "sometimiento sincero" [*voluntas sinceri obsequii*][339].

2) El Magisterio solemne: el Concilio Ecuménico y el Magisterio "ex cathedra" del Papa

a/ El Concilio Ecuménico: se trata de la reunión de todos los Obispos unidos al Papa, como sucesores de los Apóstoles, que ejercen solemnemente su ministerio episcopal sobre la Iglesia Universal (LG

336. No se trata de algo accesorio, sino de lo necesariamente conexo con la Revelación; cf. F. Ardusso, *El Magisterio eclesial*, 273-277 ("El objeto secundario de la competencia magisterial"); G. Thils, *La Infalibilidad Pontificia*, Santander 1972, 293-307, recoge las explicaciones del Vaticano I que diferencian entre las definiciones que tocan el objeto directo de la Revelación y que son "de fide", y las pertenecientes al objeto indirecto, que son "teológicamente ciertas", y que por esta razón el asenso que requieren no es la fe sino el asentimiento firme.

337. Esta forma de Magisterio ha sido incluida como nuevo parágrafo del CIC 750 § 2, por *Ad tuendam fidem*, nº 4 [EV 17: 805]; cf. *Donum Veritatis*, ns. 16. 23b. [EV 12: 265. 273] y *Nota CDF-1998*, nº 6-7 [EV 17: 1142s.]; sobre el significado de la expresión "definitivo" y la problemática compleja que genera, cf. J.-F. Chiron, *L'infaillibilité et son objet*, 521-549; A. Naud, *Un aggiornamento*, 73-175, y A. Melloni, *Definitivus/definitive*: Cr St XXI (2000) 171-205.

338. Cf. *Donum Veritatis*, ns. 17a. 23c. [EV 12: 266. 274], y *Nota CDF-1998*, nº 10 [EV 17: 1146].

339. Cf. *Donum Veritatis*, ns. 17b. 24 [EV 12: 266. 275]; esta forma sólo es presentada en este Documento.

21. 22. 25; CD 4. 36-38). Veintiuno han sido los Concilios celebrados en la historia de la Iglesia Católica. Los Concilios son "un sujeto propio de infalibilidad, pero inadecuadamente distintos del Papa, puesto que no existen sin él", tal como constata Y. Congar al reflexionar sobre el hecho conciliar en la Eclesiología y concluye: "así los dos polos, *Ecclesia (Concilium)* y *Papa* quedan contenidos el uno en el otro, según la estructura misma que Cristo dio al pueblo de la Nueva Alianza para que viva en su verdad y en su amor"[340]. Las afirmaciones conciliares, que son expresión de este Magisterio solemne e infalible de la Iglesia, han merecido el análisis detallado de F. A. Sullivan que de forma única dentro de la investigación teológica reciente intenta identificar los dogmas definidos en los Decretos conciliares a partir de tres criterios: 1) que se trate de una verdad revelada por Dios, 2) que haya sido proclamada por un juicio solemne y 3) que exija un respuesta irrevocable de fe y que excluya la proposición contraria como herejía[341].

El Vaticano II: dentro de los Concilios Ecuménicos merece un capítulo especial el Concilio *Vaticano II* (1962/1965). Para entender adecuadamente la particular gnoseología de este Concilio, dado su enfoque primariamente pastoral, conviene tener presente las palabras del Papa Juan XXIII en el acto de inauguración de este Concilio así: "Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo. Una cosa, en efecto, es el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades, conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado"[342].

Además deben tenerse en cuenta las clarificaciones que hizo la Comisión Doctrinal del mismo Concilio sobre el valor doctrinal

340. *Conclusión* en, AA.VV., *El concilio y los concilios,* Madrid 1962, 333-387. 386s.; *Estructura o régimen conciliar en la Iglesia:* Concilium nº 187 (1983) 13-18; J. Ratzinger, *Teología del concilio: El nuevo Pueblo de Dios,* Barcelona 1972, 175-189; W. Beinert, *Concile* en, J.-Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie,* Paris 1998; cf. la mejor reflexión reciente eclesiológico-canónica de J. Manzanares, *Concilio ecuménico. Poderes, funciones, relación con el primado:* L'année canonique 1 (1992) 143-165; cf. todos los documentos conciliares en, G. Alberigo et alii (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bologna ³1973; (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos,* Salamanca 1993; Kl. Schatz, *Los concilios ecuménicos,* Madrid 1999, y la breve síntesis de, W. Löser, *Concilio:* DTD: 129-132.

341. Cf. F. A. Sullivan, *Creative Fidelity,* 41-79.

342. CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II,* Madrid 1993, 1095.

de la LG y la DV, afirmando que se debe interpretar "siguiendo las normas de la interpretación teológica que se deduce, o bien por la materia de la cual se trata, o bien por la manera de expresarse" [6. III. 1964, para la *LG*; y 15. XI. 1965, se repite lo mismo para la *DV*]. Tres tendencias se pueden describir en su evaluación concreta: la "minimalista" que prácticamente vacía de contenido sus afirmaciones por su género literario (cf. inicialmente, H. Lattanzi, A. Gutiérrez, C. Pozo...); la tendencia "maximalista" que pretende subrayar su carácter irrevocable (cf. U. Betti, R. Rouquette...), y la tendencia mayoritaria de "orientación hermenéutica" con acentos diversificados (J. Ratzinger, Y. Congar, A. Antón, J. Perarnau, W. Kasper, G. Alberigo, F. A. Sullivan...), que a nuestro parecer da razón del genio propio de este Concilio. En efecto, de acuerdo con las declaraciones de la Comisión Doctrinal, antes citadas, y con las palabras del Papa Pablo VI que afirma que no se trata de definiciones dogmáticas solemnes y extraordinarias, pero que obligan en conciencia, se pueden determinar estos criterios[343]: en primer lugar, por la materia de que se trata; y, en segundo lugar, por la forma de expresarse, por ejemplo, cuando consta a través de las expresiones; *docet*/enseña, *profitetur*/profesa, *tenetur*/defiende y *credimus*/creemos[344].

Como eje decisivo de la interpretación teológica del Vaticano II aparece el documento final del Sínodo extraordinario de 1985 que presenta estas cinco pistas: "1) tener en cuenta todos los documentos y su conexión entre sí para exponer el sentido íntegro de las afirmaciones del Concilio; 2) no separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal; 3) no separar el espíritu y la letra del Concilio; 4) entender el Vaticano II en continuidad con la gran Tradición de la Iglesia; 5) recibir del mismo Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los Concilios" [I, 5][345].

343. Cf. sus discursos en, CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II,* 1105-1165.

344. Cf. el comentario de J. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* Castellón 1965, 22s. y, más ampliamente en, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina,* Castellón 1966, 23-26; A. Antón, *De ratione discriminis in theologia qualificatione constitutionis "LG":* Periodica 55 (1996) 549-593, y el *status quaestionis* más reciente de F. A. Sullivan, *Creative Fidelity,* 162-174.

345. S. Pié/P. Tena/J. M. Rovira/J. Piquer, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los Laicos,* Madrid 1986, 96s.; cf. la similitud de tales pistas con el texto del que fue su secretario especial, W. Kasper, *El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio* en su, *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 401-415.

En esta línea de interpretación se ha presentado el Congreso sobre el Vaticano II promovido por el Comité Central del Jubileo del año 2000 [H. J. Pottmeyer (historia), A. Vanhoye (*DV*), P. Tena Garriga (*SC*), J. Ratzinger (*LG*), A. Scola (*GS*), con la síntesis de R. Fisichella][346]. En cambio, con matices un tanto diferenciados, se presenta la interpretación reciente de la edición internacional de la historia de este Concilio por parte de la escuela de Bologna, dirigida por G. Alberigo, que pone de relieve "la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones abstractas normativas, sino más bien como expresión y prolongación del propio acontecimiento"[347].

b) El Magisterio 'ex cathedra' del Papa: el magisterio solemne, llamado *ex cathedra*, definido en el Concilio Vaticano I y ya largamente profesado desde antiguo en la Iglesia. Esta prerrogativa del Papa la ejerce cuando se cumplen estas tres condiciones: a) el mismo Papa dice explícitamente que quiere definir; b) lo propone como definitivo para toda la Iglesia; c) y se refiere a materias que tocan la fe y las costumbres [Vaticano I: DH 3065-3075; Vaticano II: LG 20; 22; 25]. En este caso se encuentran la definición de la Inmaculada Concepción [año 1854: DH 2800-2804] y de la Asunción de María [año 1950: DH 3900-3904]. Entre otras declaraciones del pasado, existen tres particularmente significativas dentro de este ámbito: los dos primeras, con todo, fueron aprobadas por los respectivos concilios posteriores, tales como la Carta del Papa León Magno a Flaviano, obispo de Constantinopla, con la profesión de fe o "Tomus Flavianus", sobre las dos naturalezas en Cristo, [año 449: DH 290-295], confimada por el Concilio de Calcedonia [año 451: DH 300-303][348], y la Carta del Papa Agatón al emperador de Constantinopla, sobre las dos voluntades en Cristo [año 680: DH 543-545], aceptada por el III Concilio de Constantinopla [año

346. Cf. R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000.
347. Cf. G. Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II, I*, Salamanca/Leuven 1999, 10 (la obra completa consta de cinco volúmenes); sobre esta "hermenéutica", cf. la monografía de V. Botella, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca 1999.
348. Cf. P.-Th. Camelot, *Efeso y Calcedonia*, Vitoria 1971, 111: "(el Tomo) no se presenta como una definición dogmática "ex cathedra"; para hablar en lenguaje moderno, se trataría de un acto de "magisterio ordinario". La aprobación solemne del concilio de Calcedonia le conferirá el carácter de una tal definición".

681: DH 553-559]; la tercera y seguramente la más clara es la Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII sobre la visión beatífica, donde consta una decisiva fórmula para reconocerlo como definición al afirmar: "por autoridad apostólica definimos" [año 1336: DH 1000-1002][349].

Sobre este tema puede verse la aportación ya clásica de G. Thils, que subraya que "cuando se examina su fin, su objeto y sus normas, el magisterio pontificio aparece íntimamente unido con la misma revelación: así, éste es su dominio privilegiado y connatural, el de su directa incumbencia"[350]. Esta infalibilidad pontificia depende de una correcta visión eclesiológica de la misión primacial del Papa. Igualmente, entre las reflexiones más recientes, merecen especial atención el estudio teológico de J.-M. R. Tillard y el más histórico de Kl. Schatz en la línea de una comprensión comunional del ministerio del Papa, como Obispo de Roma[351]. Una perspectiva teológica sugerente es la propuesta por J. Ratzinger sobre la estructura martiriológica del Ministerio Petrino ya que "el primado, como testimonio de la confesión de Cristo, debe comprenderse ante todo partiendo del testimonio responsable y personal del martirio, entendido como verificación del testimonio en favor del Crucificado victorioso en la cruz. Sobre el fondo de esta teología del martirio, el primado figura esencialmente como la garantía de la confrontanción de la Iglesia en su unidad católica con el poder siempre particular del mundo"[352].

3) El Magisterio ordinario y universal de la Iglesia

Esta forma de Magisterio se basa en la formulación de LG 25 que trata de la enseñanza de "los obispos cuando incluso dispersos por el

349. Entre la poca bibliografía reciente, cf. Kl. Schatz, *Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind "ex cathedra"?* en, W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (eds.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 404-422, y F. A. Sullivan, *Creative Fidelity*, 80-92 ("Identifying Defined Dogmas in Papal Documents").
350. *La Infalibilidad Pontificia*, 316 [= *Primauté et infaillibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'Ecclésiologie*, Leuven 1989, 1-255; en pp. 259-413, se incluyen trece estudios nuevos]; para el contexto sociológico-cultural, cf. el clásico, H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.
351. Cf. J.-R. M. Tillard, *El obispo de Roma*, Santander 1986; Kl. Schatz, *El primado del papa*, Santander 1996, cf. el completo balance de D. Valentini, *Il ministero petrino come servizio di unità e di comunione nella Chiesa universale:* Rivista di Scienze dell'Educazione 31 (1993) 361-408.
352. *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 35-53. 45s.

mundo, pero en comunión entre sí con el sucesor de Pedro enseñan... una sentencia como definitiva [*tamquam definitive tenendam*], entonces proclaman infaliblemente [*infallibiliter*] la enseñanza de Cristo". Ahora bien, estas verdades pueden ser de naturaleza diversa según sea su conexión con la revelación, ya por razón de su "relación histórica" o ya por razón de su "conexión lógica"[353].

Así pues, estas verdades, en cuanto aportan al "depósito de la fe" elementos no revelados o aún no reconocidos expresamente como tales, aunque no se propongan como formalmente reveladas, tienen un carácter definitivo por razón de su conexión intrínseca con la misma verdad revelada. Se constata, así, su perspectiva teológico-fundamental puesto que no es el grado de explicitación el que hace posible discernir su valor, ya que "la cualificación de las declaraciones pontificias no se mide por el grado de obligación de la respectiva doctrina, ni simplemente por su valor tradicional, sino, en principio, también por la explicitación con que a veces se presentan como aún pertenecientes a la revelación"[354].

353. La *Nota de la CDF-1998*, nº 11 [EV 17: 1148-1152], da algunos ejemplos sobre la "relación histórica" así: la legitimidad de la elección de un Papa y de la celebración de un Concilio Ecuménico, la canonización de santos, es decir, los llamados "hechos dogmáticos", y también, la declaración sobre la invalidez de las ordenaciones anglicanas; por la que respecta a la "conexión lógica" propone estos ejemplos: el desarrollo del conocimiento de la doctrina ligada a la infalibilidad pontificia, antes del Vaticano I. De hecho, el primado del sucesor de Pedro ha sido siempre creido como dato revelado, aunque hasta el Vaticano I estaba abierta la discusión de si la elaboración conceptual de los términos "jurisdicción" e "infalibilidad" debía considerarse parte intrínseca o sólo consecuencia racional de la Revelación. Tal doctrina era ya considerada como definitiva mucho antes del Vaticano I, pero sólo a partir de la definición de este Concilio fue acogida como verdad divinamente revelada. El segundo ejemplo es la reciente enseñanza sobre la ordenación sacerdotal que debe reservarse sólo a los hombres. En efecto, el Papa aún no llegando a una definición dogmática, con todo ha querido reafirmar que tal doctrina debe retenerse de forma definitiva. También se refiere a otros ejemplos en el ámbito moral (la eutanasia...); sobre esta "relación lógica", A. Antón comenta que "el teólogo haría un precioso servicio a la Iglesia y a su magisterio, si con los resultados de su reflexión se lograra aclarar más la índole de la conexión de la proposición central de la *Ordinatio Sacerdotalis* con el depósito revelado y con la Tradición viva de la Iglesia", *'Ordinatio Sacerdotalis'. Algunas reflexiones de 'gnoseología' teológica:* Gr 75 (1994) 741, observación compartida por J.-P. Torrell, *Note sur l'herméneutique des documents du magistère. A propos de l'autorité d'Ordinatio sacerdotalis:* FZPT 44 (1997) 191.

354. E. Klinger, *La infalibilidad en el magisterio ordinario* en, K. Rahner (ed.), *La infalibilidad de la Iglesia*, Madrid 1978, 248-260. 257; cf. sobre el magisterio episcopal, cf. U. Betti, *La dottrina sull'Episcopato del Concilio Vaticano II*, ²Roma 1984; B. Gherardini, *Il Vescovo, maestro e difensore della fede* en, Ph. Delhaye/L. Elders (eds.), *Episcopale Munus: Hommage Mgr. J. Gijsen*, Assen 1982, 32-62, y A. Ziegenaus, *Il vescovo, testimone e dottore autentico della fede* en, Ph. Goyret (ed.), *I Vescovi e il loro ministero*, Vaticano 2000, 103-114.

4) Calificación teológica de las intervenciones magisteriales

La calificación teológica de las diferentes intervenciones magisteriales ha sido algo común en los manuales teológicos, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo pasado, aunque sus primeros esbozos se encuentran ya a finales de la Edad Media. Después del Concilio Vaticano II su uso ha decaído mucho, ya que este Concilio prefirió emplear en sus afirmaciones doctrinales un estilo expositivo y narrativo, que se aparta de la forma propia de las clásicas calificaciones o notas teológicas usadas por anteriores concilios (la forma de canon o afirmación final, confirmada por la fórmula conclusiva: *anathema sit*, es decir, 'sea anatema', tal como en los Concilios de Trento y del Vaticano I).

De hecho, tal tipo de calificación corresponde a una forma específica de formulación conceptual la Revelación, que es el modelo teorético-instructivo del cual hemos tratado en el capítulo referido a la Revelación. En efecto, tanto el modelo epifánico, más propio del primer milenio eclesial, como el modelo auto-comunicativo, impulsado por el Vaticano II, prefieren superar el modelo teorético-instructivo, conocido también como neo-escolástico, habitual a partir de finales de la Edad Media hasta el Vaticano II, con una perspectiva que subraya la dimensión más integradora, contemplativa y pastoral de la Revelación y la fe. Este estilo marca decisivamente la mayoría de los documentos del Magisterio desde el último Concilio y, por esto, se comprende la dificultad para reencontrar un uso adecuado de la calificaciones o notas teológicas, habituales en la teología de escuela anterior al Vaticano II[355]. Este concilio, con todo, afirmó un principio hermenéutico muy significativo como es "la jerarquía de verdades" [UR 11], pero su virtualidad inicial, que era dirigida primordialmente al ecumenismo, no parece que por ahora haya generado frutos palpables

355. No es extraño que los autores recientes que abordan esta cuestión se inclinen por indicaciones genéricas, así, M. Löhrer en, MyS I/2: 637-650; G. Sala en, DTI III: 366-381 y en, NDT: 1187-1211; G. Pozzo en, AA.VV., *La teologia tra rivelazione e storia: Introduzione alla teologia sistematica,* Bologna 1985, 302-317; B. Lauret en, DCT II: 7-16, y A. Dulles en, ²HFTh 4: 109-130; por su lado, los que presentan alguna clasificación recogen las previas al Vaticano II, cf. así, W. Kern/F.-J. Niemann, *El conocimiento teológico,* Barcelona 1986, 220; W. Beinert, *Magisterio:* DTD: 408-414; *Lehramt:* ³LThK 6 (1997) 751-753; H. Waldenfels, *Teología Fundamental Contextual,* Salamanca 1994, 627s.; G. Thils, *"...en confomité avec l'enseignement du Magistère...",* Louvain-la-Neuve 1994, 21-25; J. M. Rovira, *Introducción a la teología,* 271-274, y L. Scheffczyk, *Qualifikationem:* ³LThK 8 (1999) 755-757, los cuales resumen A. Lang, *Teología Fundamental II,* Madrid 1967, 303, y A. Kolping en, ²LThK 8 (1964) 917s.

para esta cuestión más general[356]. Para precisar, pues, el valor teológico de las diversas intervenciones magisteriales es conveniente considerar estos puntos:

A/ el Autor de la enseñanza: el Concilio Ecuménico, el Papa, el Sínodo Episcopal, una Congregación romana, un Concilio o Sínodo provincial, una Conferencia Episcopal, un Obispo local... En este punto, en el momento actual surge la preocupación sobre el valor teológico de dos instituciones típicamente posconciliares: los Sínodos de los Obispos, y las Conferencias Episcopales, estas últimas a partir del reciente "motu proprio" *Apostolos Suos* (1998) de Juan-Pablo II[357]. También, se plantea el estatuto propio de los organismos de la Curia Romana en el ámbito del Magisterio, el cual al ser testimonio de fe por su naturaleza propia no es delegable, por eso la Constitución *Pastor Bonus* precisa el "carácter vicario" de la misión de la Curia[358].

356. Cf. el clásico, Y. Congar, *La "Hierarchia veritatum"* en su, *Diversités et communion,* Paris 1982, 184-197 (donde reelabora una conferencia suya de 1946, publicada en 1973); W. Henn, *The Hierarchy of Truths According To Y. Congar,* Roma 1987; W. Beinert, *Jerarquía de verdades:* DTD: 381-383; *Hierarchia veritatum:* ³LThK 5 (1996) 84s.: habla de tres niveles: el esencial (el misterio cristológico-trinitario como compendio de la acción de Dios); el interpretativo: la formulaciones de fe expresión de la salvación escatológica (Trinidad, Encarnación, envío del Espíritu); el existencial (no todos los contenidos de la fe son vividos con la misma intensidad por lo que se puede haber cierta discrepancia entre el significado subjetivo y el objetivo), cf. el clásico, U. Valeske, *Hierarchia Veritatum,* München 1968.

357. Sobre el Sínodo de los Obispos, cf. J. Tomko (ed.), *Il sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive*, Vaticano 1985; J. Ratzinger, *Sobre la estructura y los cometidos del Sínodo de los Obispos* en su, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 55-73; cf. el reciente *status quaestionis* de, M. C. Bravi, *Il Sinodo dei vescovi. Istituzione, fini e natura. Indagine teologico-giuridica,* PUG, Roma 1995; sobre las Conferencias Episcopales, cf. el texto de "Apostolos Suos" en, EV 17: 808-850, y la panorámica y el balance en, H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García (eds.), *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales,* Salamanca 1988, especialmente A. Antón, *El estatuto teológico de las conferencias episcopales,* 233-268, línea confirmada en su posterior comentario en, *La carta apostólica MP "Apostolos Suos" de Juan Pablo II: Se reafirman algunos puntos clave, mientras muchos otros quedan abiertos a la investigación teológica y canónica:* Gr 80 (1999) 263-297; en cambio, siguiendo la opinión minoritaria sobre el origen no sacramental de la jurisdicción, es de sentencia contraria, G. Ghirlanda, *Il M. p. 'Apostolos suos' sulle Conferenze dei Vescovi:* Periodica 88 (1999) 609-657.

358. Y por esto afirma en el Proemio que "la Curia romana encuentra en esta característica (de la vicariedad) su fuerza y su eficacia, y a su vez los límites de sus prerrogativas y el código de su comportamiento" [nº 8 = EV 11: 810]; cf. la monografía de, L.-M. Muñoz, *Principios eclesiológicos de la "Pastor Bonus"*, PUG, Roma 1999; sobre el valor de la aprobación específica del Sumo Pontífice prescrita en el art. 18, F. J. Urrutia comenta que es un acto "de concesión de potestad... y no es un acto jurídico del Papa,

B/ la Forma de la enseñanza: definición conciliar, definición "ex cathedra", pronunciamiento definitivo, declaración no definitiva, Bula papal, Encíclica, Exhortación pontificia, Carta apostólica, Instrucción....[359]. Además de esta formalidad "externa", puede ser importante la forma de expresión "interna" al mismo documento. Así, por ejemplo, en el Vaticano II se encuentras estas expresiones: la Iglesia o el Concilio "enseña" [LG 14; 20; 21; 67], "profesa" [LG 8; 62; DV 6], "tenetur" [DV 18; 19; GS 21; 22] y "creemos" [LG 39; GS 10; UR 3; 4]. También así, en la Encíclica *Fides et ratio(1998)* donde el Papa afirma que "asumiendo los que los Sumos Pontífices no dejan de enseñar y el mismo Vaticano II... deseo expresar firmemente" [FR 85: *vehementer confitemur*][360].

5) El "sentido de fe de los fieles" [*sensus fidei*]

Todo el pueblo cristiano en cuanto comunidad creyente en comunión con el Papa y los Obispos "no puede equivocarse cuando cree y manifiesta esta especial propiedad mediante el 'sentido de la fe' (*sensus fidei*) de todo el pueblo, cuando desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos manifiesta su acuerdo universal en las cosas de fe y de costumbres" [LG 12]. El "sentido de la fe" es la capacidad con la cual

ni de un acto que asume bajo su jurisdicción": *Revista Española de Derecho Canónico* 47 (1990) 553-555. 554s. [=*Periodica* 80 (1991) 10-13]; recientemente T. Bertone, secretario de la CDF, al presentar la, *Declaración "Dominus Iesus"*, Madrid 2000, 17-23. 19. 23, ha precisado que "aún no siendo un acto propio del Magisterio del Sumo Pontífice, refleja su pensamiento, ya que ha sido explícitamente aprobado y confirmado por el Papa... La Declaración se presenta, pues, como un servicio a la fe".

359. Faltan estudios recientes detallados sobre estas diversas formas, aunque existe una breve trabajo único en su género de F. G. Morrisey, *Papal and Curial Pronouncements: Their Canonical Significance in Light of the 1983 'Code of Canon Law'*, Ottawa 1992 [= *The Jurist* 50 (1990) 102-125; con una traducción francesa, Ottawa 1992]. Algunos teólogos a partir de la Encíclica "Humani Generis" (1950) extendieron también las encíclicas como magisterio infalible del Papa relanzando la postura de A. Vacant, *Le Magistère ordinaire (1887)*; especialmente, J. Salaverri en, *Miscellanea Comillas* 17 (1952) 135-171; resumido en, *Theologia Fundamentalis,* Madrid 1955, 708-710 ("Scholion" § 645), y de nuevo, aunque con matices, después del Vaticano II en, *Encíclicas:* SM 2: 567-570, y *Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966, 506-531; postura rechazada por la mayoría de teólogos, así, K. Rahner, G. Thils, M. Löhrer, H. Stirnimann...; cf. E. Klinger, *La infalibilidad en el magisterio ordinario*, 257, n. 27, y F. A. Sullivan, *Magisterium,* 154-157.

360. Cf. CDF, *Declaración "Dominus Iesus" sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia,* Madrid 2000 (con presentaciones del cardenal J. Ratzinger, T. Bertone, A. Amato y F. Ocáriz), donde se repite diversas veces la frase: "debe ser firmemente creída" [ns. 5. 10s. 13s. 16. 20].

la presencia del Espíritu enriquece la comunidad de los creyentes para la percepción de las verdades de la fe. Así pues, la Iglesia es infalible cuando enseña de forma solemne a través de un Concilio o de una definición *ex cathedra* [=infalibilidad en la enseñanza: *in docendo*] y, a su vez, cuando cree únanimente en comunión con el Magisterio [=infalibilidad en el creer: *in credendo*]. La legitimidad de tal infalibilidad se da cuando se cumplen estas cuatro condiciones: 1) expresa el consentimiento universal, 2) se refieren a la revelación, 3) es obra del Espíritu Santo, y 4) es reconocida por el Magisterio [DV 8. 10; LG 12. 25]. Así, "el valor del *sensus fidei* en su connotación social no radica en la unanimidad sin más, sino que la unanimidad denuncia la acción del Espíritu Santo que garantiza la infalibilidad"[361].

6) Magisterio y teología en el interior del pueblo de Dios

La relación entre Magisterio y teología se sitúa a partir de la calificación teológica dada a las intervenciones magisteriales y a su adhesión debida, siempre en el interior del pueblo de Dios. En efecto, la tarea propia de los teólogos es una misión no siempre fácil y que en estos años ha suscitado no pocas dificultades en su relación con el Magisterio, fruto sin duda de la vitalidad eclesial de la etapa posconciliar, a la cual han querido responder dos documentos de la Comisión Teológica Internacional que subrayan con diversos acentos la clara eclesialidad de la teología como parte de su identidad. El primer Documento es de 1976 sobre "Magisterio y teología" y al tratar de la función propia de la teología subraya que ésta debe situar "la doctrina y las tomas de posición del Magisterio en la síntesis de un contexto más amplio" [tesis nº V] y, a su vez, recoge la afirmación conciliar según la cual "las investigaciones y los descubrimientos recientes de las ciencias, como los de la historia y la filosofía, suscitan cuestiones

361. J. Sancho, *Infalibilidad del Pueblo de Dios: "Sensus fidei" e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución "Lumen Gentium" del Concilio Vaticano II,* Pamplona 1979, 287; M. Fernández de Trocóniz, *"Sensus fidei",* Vitoria 1976; cf. el monográfico, *¿Quién tiene la palabra en la Iglesia?*: Concilium nº 168 (1981), con, B. van Iersel, L. Sartori, A. Dulles, Y. Congar...; H. Fries, *¿Existe un magisterio de los fieles?*: Concilium nº 200 (1985) 107-118; Z. Alszeghy, *El sentido de la fe y el desarrollo dogmático:* Vaticano II. Balance, 105-116; D. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede,* Brescia 1993; D. Wiederkehr (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes-Konkurrent oder Partner des Lehramts?,* Freiburg 1994; D. J. Finucane, *Sensus Fidelium. The Use of a Concept in the Post-Vatican II Era,* San Francisco 1996; W. Beinert, *Sentido de fe de los creyentes:* DTD: 649-651, y nuestro, *Sentido de la fe:* DTF: 1348-1351.

nuevas que exigen a los teólogos nuevas investigaciones" [GS 62][362]. Por otro lado, el Documento de la misma Comisión ya en 1988 sobre "La interpretación de los dogmas" concluye con esta atinada observación al afirmar que: "sería deseable que el magisterio eclesiástico, para que no desgastara innecesariamente su autoridad, hiciera, cada vez, claros los diversos modos y grados de obligatoriedad de sus declaraciones" [II. 3][363].

Como respuesta implícita a esta última observación se puede situar la Instrucción de la CDF sobre "La vocación eclesial del teólogo" de 1990 donde se exponen los cuatro niveles de autoridad doctrinal con su adhesión correspondiente, anteriormente citados. En la presentación de este último documento el cardenal J. Ratzinger aporta una afirmación de contenido muy significativo para la relación entre Magisterio y teología, que dice así: "la teología no es simplemente y exclusivamente una función auxiliar del magisterio; es decir, no se debe limitar a recoger los argumentos de lo que es afirmado en el magisterio. En tal caso magisterio y teología se aproximarían a la ideología, para la cual se trata tan sólo de conquista y de mantenimiento del poder"[364]. Esta aguda observación de J. Ratzinger apunta al riesgo de lo que en algún momento se calificó como "teología del Denzinger" fruto de un uso superficial, ingenuo e irreflexivo del 'Denzinger'[365], y que más recientemente se ha venido a llamar "teología del magisterio" (A. Antón) o "magisterología" (G. Alberigo), reducida al puro desarrollo o glosa de las principales verdades teológicas formuladas por el magisterio[366]. En este caso la función del teólogo terminaría por ser englobada en la misión del anuncio de la Iglesia, restándole sólo la competencia de enseñar por delegación. En una línea clarificadora sobresale el ya clásico manifies-

362. Cf. CTI, *Documentos 1969-1996,* 131s.; *El pluralismo teológico,* Madrid 1976, con comentarios y estudios de J. Ratzinger, P. Delhaye, L. Bouyer, P. Nemeshegy y W. Kern.

363. Cf. CTI, *Documentos 1969-1996,* 433; comentarios de J. Alfaro, O. Semmelroth, y K. Lehmann en, Gr 57 (1976) 40-47. 556-563, y F. A. Sullivan en, *Magisterium,* 174-218.

364. CDF, *"Donum veritatis". Istruzione e commenti,* Vaticano 1993, 9-14. 11.

365. Cf. el clásico Y. Congar, *Du bon usage de "Denzinger":* L'Ami du Clergé 23 (1963) 321-329, retomado por P. Hünermann en, *Indicaciones para el uso teológico del "Denzinger"* en, H. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia [P. Hünermann, ed.],* Barcelona 1999, 42-46. 45, y en, M. Muñoz, *Y. M. Congar su concepción de teología y de teólogo,* Barcelona 1994, 161. 201s.

366. Cf. A. Antón, *I teologi davanti all'istruzione "Donum veritatis":* Gr 78 (1997) 223-265. 241 ("teologia del magisterio"); G. Alberigo, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980):* CrSt 2 (1981) 487-521. 521 ("magisterologia").

to de los profesores alemanes de teología dogmática y fundamental, redactado por W. Kasper, que presenta una serie de puntos de "procedimiento" para una correcta relación a fin de posibilitar la realización eclesial del axioma medieval sobre la teología: *non ancilla nisi libera*[367].

He aquí, pues, un quehacer teológico delicado pero importante para nuestra teología católica. En efecto, conviene superar el binomio magisterio y teología para articular la tríada: pueblo de Dios, teología y magisterio, en el que se manifieste claramente que la teología existe al servicio de la Iglesia, está ordenada a la totalidad de los creyentes con los cuales coopera, descubriendo las virtualidades, la coherencia y la racionalidad del mensaje cristiano. Esta ordenación a la comunidad creyente es la raíz de la singularidad de la vocación del teólogo y de su responsabilidad como servidor de sus hermanos en la fe de la Iglesia. Por esto se puede hablar de una relación de "pericoresis" –en la que una no puede ser entendida sin la otra–, en la cual el aporte propio y específico de la Teología es la "argumentación científica", y el aporte propio y específico del Magisterio es el "testimonio de la *fides Ecclesiae catholica*" y, en última instancia, la decisión autoritativa al ser el "intérprete auténtico de la Palabra de Dios" (DV 10), teniendo en cuenta siempre que tanto el Magisterio como la teología tienen su razón de ser por estar enraizados "in medio Ecclesiae"[368].

367. W. Kern (ed.), *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg 1982, con artículos de M. Seckler, F. Hahn, P. Eicher, R. Schaeffler, W. Kasper y el manifiesto final (pp. 234-237); el axioma es citado por W. Kern (p. 15); M. Seckler (pp. 32s. 62), recuerda la fórmula de santo Tomás referente al "magisterium cathedrae magistralis" propio del teólogo, en relación con el "magisterium cathedrae pastoralis" del Obispo, fórmula relanzada con simpatía por A. Dulles, *The Two Magisteria. An Interim Reflection* en su, *A Church to believe in*, New York 1982, 118-132; en cambio, tanto F. A. Sullivan, *Magisterium*, 29, como L. Örsy, *The Church: Learning and Teaching*, 63-73, no la ven adecuada para la comprensión actual de la palabra magisterio; en este sentido, cf. Y. Congar, *Historia de la palabra "Magisterium"*: Concilium nº 117 (1976) 128-138. 138, que recuerda que "es reciente el empleo de "magisterium" en el sentido de '*el* magisterio'".

368. Cf. las reflexiones más recientes de A. Antón, *Magisterio y Teología: dos funciones complementarias en la Iglesia:* Seminarium 29 (1989) 351-382; *I teologi davanti l'istruzione "Donum Veritatis":* Gr 78 (1997) 223-265, y M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft* en, W. Kern (ed.), *Die Theologie und das Lehramt,* Freiburg 1982, 17-62; *Ecclesialità e libertà della teologia:* Gesù Rivelatore, 53-70; *Eclesialidad y libertad (Teología):* DTF: 1418-1423; *Theologie als Glaubenswissesnschaft:* ²HFTh 4: 132-184; *Glaubenswissenchaft:* ³LThK 4 (1995) 725-733.

7) Conclusión: el Magisterio eclesial como signo de la definitividad de la Revelación

Para una correcta comprensión teológica de la función del Magisterio conviene subrayar su carácter de signo de la definitividad de la Revelación, única forma de superar una intelección puramente extrinsecista-autoritaria y a su vez única forma capaz de orientar a su sentido profundo en el marco de la transmisión auténtica del testimonio fundante de la Iglesia. La profundización de tal carácter es una de las grandes aportaciones de K. Rahner que escribe: "el magisterio eclesiástico no es propiamente la potestad de adoctrinar acerca de verdades abstractas por razón de sí mismas, sino la garantía de que la palabra salvífica de Cristo está dirigida a la situación concreta de un tiempo y va realmente dirigida a la vida cristiana, ya que la Iglesia no sería la comunidad escatológica de la salvación si no estuviera en posesión infalible de la verdad de Cristo"[369]. J. Alfaro al plantear esta cuestión en el ámbito de la teología fundamental precisa: "la teología comprende el magisterio como unido a la comunidad eclesial con el vínculo de la misma fe, como "llevando consigo" la indefectibilidad de la fe eclesial, como "normado" por la Escritura y en última instancia como "basado" en el acontecimiento autofundante e imperecedero de Cristo"[370]. Precisamente el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 ha recogido de forma novedosa la perspectiva escatológica al afirmar: "la misión del Magisterio está ligada al carácter definitivo de la Alianza instaurada por Dios en Cristo con su Pueblo" [CEC 890].

369. *Magisterio*: SM 4: 381-398. 385s.; DT: 397-399; *Curso*, 436-448; cf. el estudio sobre esta concepción en, G. Rheinbay, *Das ordentliche Lehramt in der Kirche. Die Konzeption Papst Pius'XII. Und das Modelll Karl Rahners im Vergleich,* Trier 1988.

370. *La teología frente al magisterio*: TF. Perspectivas, 481-503. 495; J. M. Coll, *Criteris d'interpretació del Magisteri eclesiàstic*: Analecta Sacra Tarraconensia 42 (1969) 81-109; E. Vilanova, *El magisteri eclesiàstic en l'ensenyament de la teologia*: Analecta Sacra Tarraconensia 43 (1970) 287-321; *El paper del Magisteri en la fe de la comunitat eclesial*: RCatT VI (1981) 337-358; cf. el sugerente análisis de la doctrina de Pablo VI y Juan-Pablo II de R. Franco, *Teología y Magisterio: dos modelos de relación*: EE 59 (1984) 3-25.

Conclusión: el principio católico de Tradición "la Escritura en la Iglesia" como testimonio de la "viva vox Evangelii in Ecclesia" [DV 8]

1. *El principio de Tradición:* "*La Escritura en la Iglesia*" como formulación del principio católico de Tradición es el "único depósito de la fe confiado a la Iglesia" [DV 10]. El término "depósito" parte del uso que se hace en las Cartas Pastorales y describe el Evangelio como la tradición apostólica que se debe "conservar" evitando "vanas palabrerías" (1 Tim 6, 20). Además, según 2 Tim 1, 14, esta tarea se efectúa "mediante el Espíritu Santo que habita en nosotros" y se lleva a cabo por la confianza en Dios, "que es poderoso para guardar mi 'depósito' [παραθηκη] hasta aquel día" (v. 12). Con el término "depósito", equivalente al de "tradición" [παραδοσις], se expresa el evangelio oral (cf. 1, 1), "el misterio de la piedad", del cual es depositaria la Iglesia (cf. 3, 15s.) y, en definitiva, "la fe" (1 Tim 4, 6; 6, 21)[371]. Ya muy pronto este "depósito" fue identificado como la "fides Ecclesiae" expresada en el credo cristiano (Ireneo, Hilario, Ambrosio, Agustín, Vicente de Lerins y, más adelante, desde Bernardo hasta Tomás de Aquino)[372].

Posteriormente, con todo, esta fórmula tendió a una comprensión casi exclusivamente teorético-instructiva, tal como la misma concepción de la Revelación. Tal comprensión se puede constatar en diversos de sus usos a partir del siglo XIX en documentos magisteriales [cf. DH 2802 (Inmaculada Concepción); 3020. 3070 (Vaticano I); 3884 (*Humani Generis*); LG 25 (definiciones del Magisterio); GS 33 (la Iglesia custodia el depósito de la palabra de Dios)]. Con todo, en el Vaticano II al promoverse una concepción más autocomunicativa de la Revelación, la expresión "depósito" asume también estos contornos tal como se puede constatar en su uso dinámico por parte de GS 62 y UR 6, donde se afirma la distinción entre depósito de la fe, disciplina y modo de exponer la doctrina. Más aún, el uso de la expresión "depósito" es concebido de forma más global en DV 10, ya que su fidelidad a él es vista en paralelo con la fidelidad de la comunidad apostólica "en la doctrina, en la unión, en la eucaristía y la oración" (Hech 2, 42) y, en segundo lugar, tal fidelidad es calificada como "conservar, practicar y profesar la fe recibida"[373].

371. Cf. C. Spicq, *Les Épitres pastorales I,* Paris 1969, 580-582, y P. Trummer, *paratheke:* DENT II: 733s.
372. Cf. M.-T. Nadeau, *Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule,* Paris 1988 (de Ireneo a Tomás).
373. Cf. J. Wicks, *Depósito de la fe* y *Regla de fe:* DTF: 291-304. 1113-1115; W. Beinert, *Depositum fidei:* 'LThK 3 (1995) 100-102; G. de Virgilio (ed.), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito,* Bologna 1998.

2. *La Escritura como "alma" de la transmisión eclesial de la Revelación [cf. DV 24; OT 16]:* "La Sagrada Escritura es la regla de fe" [*Sacra Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet*: Tomás de Aquino, *In Jon* c. 21, lect. 4; II-II, q. 1 a. 9, obj. 1]. Se trata de la normatividad –como *norma normans non normata*– fundante del acontecimiento de Cristo como palabra de Dios inspirada, que aplicada a la su enseñanza el Vaticano II la formula como "alma de toda la teología" [DV 24; OT 16][374], de ahí la importancia de su interpretación "en el Espíritu" [DV 12][375].

3. *La Iglesia como Tradición viviente [cf. DV 7. 8]:* "a los artículos de fe se realiza la adhesión de fe gracias a la verdad primera tal como es propuesta en las Escrituras comprendidas sanamente según la enseñanza de la Iglesia", afirma santo Tomás [II-II, q. 65, 3 ad 2]. En efecto, "la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto conserva siempre y trasmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es y todo lo que cree" (DV 8). En este sentido la Tradición eclesial tiene como función captar el sentido profundo de la Escritura que "se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita" [DV 12].

4. *El Magisterio eclesial como "intérprete auténtico" [DV 10] del principio de Tradición, "La Escritura en la Iglesia":* en el interior de la Iglesia como Tradición viviente existe el Magisterio "que está al servicio de la Palabra de Dios" ya que el "ministerio de interpretar auténticamente la palabra de Dios ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia" [DV 10].

5. *Conclusión:* aparece así claramente la comprensión del principio católico de Tradición "la Escritura en la Iglesia" como el principio del conocimiento teológico[376]. La unión de ambos elementos, es decir, "la

374. Precisa el origen "jesuítico" de tal expresión, J. M. Lera S. J. en, *Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase):* Miscelanea Comillas 41 (1983) 409-422; cf. J. A. Fitzmyer, *Scripture, the Soul of Theology,* New York 1994; J. M. Rovira, *Introducción,* 195-227, y M. Tàbet (ed.), *La Sacra Scrittura anima della teologia,* Vaticano 1999, 69-100.
375. Cf. la atenta presentación de J. M. Sánchez Caro, *Hermenéutica de la Biblia: la lectura 'en el Espíritu'* en, *Biblia y Palabra de Dios,* 328-354, y el comentario de J. A. Fitzmyer, *The Biblical Comission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary,* Roma 1995, 124. 130s.
376. Cf. las precisas observaciones de W. Kasper, *La tradición como principio del conocimiento teológico* en su, *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 94-134; así como las más

Escritura" articulada "en la Iglesia", que proponemos puede verse fundamentada en la fórmula *viva vox Evangelii in Ecclesia* ['la voz viva del evangelio en la Iglesia'] usada por la DV 8 para describir la Tradición. De hecho se trata de una fórmula que recuerda un motivo luterano homónimo situado en un texto que contiene significativos paralelos con el texto conciliar. En efecto, en ambos se habla del *Evangelio*, de "la palabra de Cristo" [*verbum*/'Wort'], de la 'voz viva' [*viva vox*/'lebendig Wort und eine Stimme'] y de su "resonancia en el mundo" [*resonat in mundo*/'in die ganz Welt erschallet']. La DV, por su parte, añade una referencia al Espíritu Santo y a la Iglesia como mediadora hacia el mundo, así: "el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y, por ella, en el mundo". He aquí pues una preciosa formulación del principio de Tradición "¡la Escritura en la Iglesia"![377].

J. A. Möhler, el gran predecesor de la renovación de la eclesiología del s. XIX, comenta en esta línea que la "fuerza viva espiritual que se propaga y hereda en la Iglesia es la tradición" [§ 3: 5]. Más aún, "la tradición es el evangelio vivo y completo predicado por los apóstoles... Por tanto la tradición no puede separarse de la vida de la Iglesia" [§ 12: 2]. Ahora bien, "si se toma la tradición como el evangelio vivo, el que se predica precisamente en la Iglesia, con todo lo que entra en esa predicación... en tal caso, no entendemos la sagrada Escritura sin la tradición, puesto que tampoco sin ella fue dada los fieles" [§ 16: 6][378].

De esta forma, el que hemos llamado principio católico de Tradición intenta superar las puras interrelaciones entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio, para darles una articulación conjunta a partir de su diversa función epistemológica. Así, la Tradición y el Magisterio se unifican en el interior de su realidad eclesial, y forjan el marco del principio católico de Tradición como es "la Escritura en la Iglesia". Además, teniendo presente la concepción sacramental de la Iglesia presente en el Vaticano II [LG 1...], se pueden comprender que los diversos testimonios de la Tradición (Padres, Liturgia, *sensus fidelium*....) y las afirmaciones del Magisterio, ambos en su ser Iglesia, son

recientes sobre, *Die Kirche als Ort, Zeichen und Werkzeug der Überlieferung* en, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition* en su, *Theologie und Kirche II*, Mainz 1999, 51-83. 79; cf. J. Vidal Talens, *Teoría del conocimiento teológico*: TF. Temas, 549-633. 617-620.

377. Cf. nuestro, *La tradición como "viva vox evangelii" (DV 8)*: Diálogo Ecuménico 34 (1999) 287-297, con análisis de las fuentes de tal paralelismo no subrayado hasta ahora por los comentaristas de DV 8.

378. J. A. Möhler, *La unidad en la Iglesia (1825)*, ed. P. Rodríguez/J. R. Villar, Pamplona 1996, 103. 126. 139.

signos en clave "sacramental" en los que se actualiza, siempre de manera histórica, la "tradición/entrega" única de Jesucristo en el Espíritu Santo a la Iglesia y, por ella, al mundo, como síntesis del Evangelio.

Con perfecta lógica ya santo Tomás afirma que el acto de fe no tiene por objeto su "formulación" [*enuntiabile*] sino "la realidad" [*res*] expresada en ella [II-II, q. 1, a. 2 ad2]. De esta forma se puede articular la unidad y la diversidad de los testimonios eclesiales de la tradición y el contenido de fe, teniendo presente la relación de analogía que, según el Concilio de Letrán IV, es correspondencia en la desemejanza que es siempre mayor [cf. DH 806]. En este sentido deben comprenderse las afirmaciones de la Declaración "Mysterium Ecclesiae" (24.VI.1973) que recuerdan que la permanencia y conservación de la Iglesia en la verdad no puede darse 'sin' o incluso 'contra' las obligantes fórmulas de fe. Éstas en efecto, son verdaderas y obligatoria precisamente en su limitación y condicionamiento históricos[379].

II. El testimonio de vida: El signo constante

Como hemos observado toda la revelación inicial –de la cual hemos tratado en el punto anterior– es un testimonio, pero este testimonio fundante se acredita por mediación del testimonio de vida, que es el signo constante, permanente, cotidiano de credibilidad. Ahora bien, ¿qué significa el testimonio de vida?

1. *El testimonio de vida: su valor teológico*

El término, tal como lo hemos analizado anteriormente, designa el acuerdo que debe existir entre el Evangelio predicado y el Evangelio vivido. En efecto, en el Nuevo Testamento la vida es vista como motivo de credibilidad, vida entendida como testimonio. Particularmente el texto de 1 Pe 3, 15s. manifiesta esta comprensión y por esto se le puede designar como *magna Carta* apologética. El testimonio de los cristianos es, además, el término personalizado e interiorizado, empleado por el Vaticano II, para designar lo que el Vaticano I calificaba más abstractamente como el signo de la *Iglesia*. De esta forma son los mismos cristianos por su vida "santa" y son las

379. Cf. CDF, *El Misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión [Introd. y comentarios de J. Ratzinger y otros]*, Madrid 1994, 19-97.

comunidades cristianas por su vida de unidad y de caridad, los que ponen el signo de la Iglesia.

Además, la revelación salvadora realizada y vivida deja percibir, por trasparencia, la revelación presente y anunciada. De esta forma, el testimonio de la vida acredita la Revelación: la muestra creíble, porque revela de hecho lo que anuncia. Es todo el pueblo de Dios, subraya el Vaticano II, el que debe manifestar su testimonio viviente "a fin de convertirse en un signo luminoso (*lucidum signum*) de la salvación que nos llega por Cristo" [AG 21; 15; 37; LG 12]. Cada grupo de cristianos, siguiendo su condición social, recibe la invitación de vivir el Evangelio y de manifestar que la revelación se ha hecho presente en la humanidad y la historia para transformarla y vivificarla: obispos, presbíteros, religiosos, laicos, todos, están llamados al testimonio de una vida santa [GS 43; LG 20; 35; 41; AG 11; 24].

De forma más precisa, los cristianos atestiguan Cristo "irradiando entorno a ellos la fe, la esperanza y el amor" [LG 31] si "unen decididamente una vida de fe a la profesión de esta fe" [LG 35]. Por medio de este testimonio de vida "disponen casi sin hacerlo notar los corazones de los demás para la acción salvadora de la gracia de Dios" [AA 13] y "atraen los hombres hacia la fe y hacia Cristo" [AA 4; 6]. Con todo, se debe tener presente que "por encima de estos testimonios humanos (humanos y visibles, y que hacen plausible y razonable el hecho de creer) está la atracción de Dios, que ilumina y mueve internamente a creer: en definitiva, el motivo último que tenemos para dar el asentimiento de la fe solo puede ser Dios mismo, verdad y bondad supremas, que se ofrece a nuestra capacidad de creer a través de la visibilidad histórica de Jesús y de su Iglesia. Ahí vuelve a tomar importancia el testimonio de los creyentes, puesto que en este testimonio humano no deja de brillar el *motivo divino*"[380].

Ahora bien, al hablar del testimonio como de signo constante, se subraya su carácter cotidiano y, por eso, nos podemos preguntar por el significado teológico de este testimonio de vida. En efecto, se debe tener en cuenta que el testimonio es siempre una palabra (*de-donde*) orientada hacia otros (*hacia-donde*), pero una palabra que más que comunicar alguna cosa, es una autocomunicación libre de la misma persona que quiere provocar en los otros una decisión similar. De esta forma podemos afirmar que sólo existe testimonio cuando en él el

380. J. M. Rovira Belloso, *Fe* en, AA.VV., *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 382.

hombre se acepta a sí mismo sin condiciones y por tanto da testimonio de sí mismo, tal como es en clave de testimonio antropológico-ético.

En esta perspectiva se puede afirmar que el testimonio es siempre *teológico*. Lo que puede variar solo es el grado de objetivación consciente de la dimensión teológica de cada testimonio, por más no teológico que aparezca. En efecto, este testimonio puede ser cristiano de forma "anónima", como realización "anónima" del hombre, y atestiguar la revelación salvadora porque está sostenido –aún inconscientemente por parte del hombre– por la presencia salvadora de Dios como don de su gracia, y que siempre, al menos de forma no refleja o consciente, es cristiano. Es en esta línea como se pueden describir las formas cristianas "anónimas" de testimonio en su historicidad concreta y en su contenido categorial: el sacrificio de sí mismo en vista, por ejemplo, de un servicio radical, de la justicia social, de un compromiso incondicionado por la verdad....

Por otro lado, debe subrayarse la obscuridad en que se envuelve cualquier testimonio, tanto por parte del testigo como de aquél que lo puede acoger. En efecto, por un lado, un testimonio puede ser rechazado y, por otro, también un testimonio puede ser engañoso, pero entonces ya deja de serlo puesto que no es una autocomunicación sincera hacia los otros, cosa que presupone siempre un testimonio honesto. A pesar de todo esto, la validez "objetiva" que la interpretación cristiana atribuye a un testimonio, incluso cuando no tiene correspondencia en la propia vida de aquel que atestigua, no es comprensible de cerca sino se tiene presente que tal testimonio se realiza en el interior de una comunidad, con frecuencia inconscientemente y, por tanto, como testimonio de esta comunidad, que en su conjunto realiza lo que atestigua. La "santa Iglesia" es, pues, según la comprensión cristiana, el presupuesto que hace posible que el testimonio, incluso cuando es realizado por un individuo "indigno", sea realmente testimonio, es decir, que realice lo que atestigua y pueda convertirse en signo de credibilidad[381].

381. Cf. K. Rahner, *Interprétation théologique du témoignage*, 173-187; sintetiza, H. Vorgrimler, *Zeugnis:* NThWb: 688: "die Existenz von Galubenszeugen ist für die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Botschaft von erstrangiger Bedeutung".

2. *El testimonio: punto de referencia de la misión y acción eclesial en su relación con el mundo*

El testimonio, tal como lo hemos referido, no queda encerrado en el ámbito de la pura intimidad sino que aparece como el punto de referencia de la misión eclesial en su relación con el mundo, especialmente enmarcado en los "signos de los tiempos", de los cuales hemos hablado al tratar de los signos actuales de la Revelación[382]. En este sentido enmarca la verdadera identidad de la teología fundamental hoy cuyo interés por la credibilidad y razonabilidad de la fe se visualiza en la verdadera correlación significativa Iglesia-Mundo. Los aportes del Vaticano II en su categoría sacramento son decisivos, así como todo el esfuerzo de la teología que ya desde los primeros años posteriores a la segunda guerra mundial fue integrando en su reflexión la actividad humana.

Así apareció la teología de las realidades terrestres (G. Thils), la teología del trabajo (M. D. Chenu, A. Auer, J. David, así como la encíclica *Laborem Exercens* de Juan Pablo II), la teología de la ciencia (D. Dubarle), del progreso (C. Duquoc, J. Alfaro). A su vez, se impulsó la teología de la historia (L. Malevez, J. Daniélou, H. U. von Balthasar, O. Cullmann, J. Ratzinger, B. Forte...) así como los más recientes planteamientos protestantes sobre la interpretación y transformación de la historia (W. Pannenberg, J. Moltmann). Más próxima a la teología fundamental surgió el fenómeno más extenso y característico en este sentido, que supone la teología de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff...) cuyas coordenadas quieren situarse en esta correlación Iglesia-mundo[383].

Todo este esfuerzo teológico va ligado a un replanteamiento pastoral de la misión de la Iglesia. En efecto, se parte de la conciencia más aguda de misión y a su vez la necesidad de visualizar que quiere decir hoy y aquí que la Iglesia es "el sacramento universal de la salvación"

382. Cf. M. D. Chenu, *Los signos de los tiempos*: Concilium nº 25 (1967) 313-322; la monografía de C. Boff, *Segni dei tempi*, Roma 1983, y nuestro apartado específico del capítulo sobre la revelación.

383. Cf. nuestra panorámica en, *Salvació, Alliberament i Humanització* en, AA.VV., *Transcendència i Testimoniatge,* Barcelona 1977, 141-187, con bibliografía [= *Donar raó de l'esperança,* Barcelona 1983, 92-122]; sobre la misión como eje eclesiológico, cf. G. Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion,* Mainz 1984; *Missionswissenschaft:* ³LThK 7 (1998) 324-326; C. Floristán, *Teología práctica*, Salamanca 1991; N. Thomas (ed.), *Readings in World Mission,* London 1995; cf. la síntesis de R. Gibellini, *La teología de siglo XX,* Santander 1998.

(Vaticano II) y por tanto que debe "convertirse en signo luminoso (*signum lucidum*) de la salvación que nos llega por Cristo" [AG 21]. En este contexto el gran fenómeno pastoral que ha acompañado toda esta reflexión teológica son los movimientos evangelizadores surgidos de la acción de los laicos en el mundo, tipificados en la Acción Católica, especialmente con la JOC y su fundador el posteriormente cardenal, Cardijn. Este fenómeno pastoral ha creado todo un estilo que, en estos últimos años, se ha traspasado a tantas otras experiencias pastorales, imbuyéndolas de esta perspectiva misionera y de frontera propia de la 'intuición" original de Cardijn y de su método eje: la revisión de vida. Se pone de relieve así la importancia del testimonio evangelizador del compromiso por la transformación del mundo, como verdadero "signo de credibilidad" de los cristianos y la Iglesia hoy. Así se genera una nueva acción pastoral y eclesial a partir del testimonio de los cristianos comprometidos en sus realidades y medio ambientes concretos. A su vez este testimonio (o, a veces, anti-testimonio) analizado a través de hechos y acciones concretas, se convierte en punto de partida que se juzga a la luz del Evangelio. Y así, con esta nueva iluminación de la fe, se concreta en nuevo o renovado compromiso. Todo esto posibilita una lectura creyente de la realidad, con sus signos de los tiempos: de esperanza, de desesperanza, de opresión, de liberación, de marginación, de fraternidad, de tolerancia, de servicio, de voluntariado... en el interior de la cual el testimonio eclesial –comunitario y personal– debe ser capaz de 'dar razón de la esperanza' (1 Pe 3, 15)[384].

Al concluir pues este punto sobre el testimonio de vida como signo constante, queremos dejar constancia de este aporte decisivo, que ha hecho posible una mutua fecundación entre teología y pastoral y que en el enfoque de esta teología fundamental tiene una función decisiva. Con razón escribía K. Rahner que un discurso religioso que por diversas razones no pudiese ser llamado testimonio, llegaría a perder completamente toda significación (convirtiéndose, por ejemplo, en expresión no existencial de una ciencia profana de las religiones) si perdiese

384. Cf. nuestras reflexiones sobre el MUEC –movimiento de universitarios y estudiantes cristianos de Cataluña y las Baleares (España)– miembro del JECI-MIEC-Pax Romana en, *Iglesia Viva* 58/59 (1975) 399-420; *Qüestions de Vida Cristiana* 102 (1980) 77-100; *L'Experiència MIEC-JECI a casa nostra: deu anys de MUEC (1970-1980)* en, B. Pelegrí, *Joventut, fe i vida*, Montserrat 1980, 261-271; *Els inicis del MUEC (1970.-1975)* en, AA.VV., *Sal a les aules. El MUEC de Catalunya i les Illes. 25 anys d'un moviment d'Església,* Barcelona 1995, 136-140.

toda ligazón con el testimonio[385]. Por esta razón el testimonio se convierte en punto de referencia de la praxis eclesial en su relación con el mundo, como nueva *via empirica*. Testimonio de "unidad en la caridad" (Vaticano II) que engloba diversas formas de significación concreta y que como nueva formulación de la *via empirica*, apunta a la coherencia doctrinal, a la visualización del amor, a la experiencia de comunión, a la apertura ecuménica... como núcleo decisivo de sus nuevas formas actuales y vivas a partir de la opción por la justicia, la opción preferencial por los pobres, la opción por la paz.... como signos de una praxis eclesial que quiere responder a las grandes cuestiones actuales sobre la justicia, la ciencia y la cultura, y convertirse así en verdadero " signo de los tiempos" y, por ende, camino de credibilidad para nuestro mundo asediado e interpelado por estas grandes cuestiones.

¿Cuál es hoy el testimonio eclesial más significativo, más creíble para el mundo contemporáneo? Recojamos el texto del Sínodo de los Obispos sobre la Evangelización en el mundo contemporáneo de 1971, pronunciado por Mns. Ramón Torrella, arzobispo emérito de Tarragona, y entonces Vice-presidente de la Comisión Pontificia "Justitia et Pax":

> "El anuncio del Evangelio recibe el sello de una mayor credibilidad por medio del testimonio de la vida que muestra la conformidad de las palabras con los hechos. No hay que olvidar que el hombre de hoy es particularmente sensible a los valores de la justicia, de la paz y del amor solidario. Destacando este punto el Sínodo anterior afirmó que difícilmente obtendrá credibilidad el mensaje cristiano entre los hombres de nuestro tiempo si no demuestra su eficacia en este mundo en la acción por la justicia. De modo positivo el testimonio en favor de la justicia se realiza de diversos modos y en diversos campos, pero es conveniente subrayar que la auténtica justicia nace del amor y que no se pueden separar la justicia y el amor cristiano al prójimo. Por otra parte, debemos reconocer abiertamente que solo el amor es digno de fe y, consecuentemente, el amor ha sido y será siempre la fuerza interna de toda evangelización.
> De modo negativo, el testimonio por la justicia debe consistir en remover los obstáculos como son los antitestimonios de tantas situaciones de injusticia... Particular importancia asume la denuncia de las violaciones de los derechos humanos. La Iglesia es, de hecho, en diversas situaciones, la única que puede asumir la defensa de los más pobres, de los oprimidos y de aquellas víctimas de la injusticia que ni siquiera pueden hacer oír su voz....
> El mundo no pide a la Iglesia soluciones técnicas a sus problemas, sino que espera de ella la luz de la fe, el impulso de la esperanza y la fuerza del amor cristiano, como las fuerzas más profundas para la transformación del mundo"[386].

385. *Interprétation théologique du temoignage,* 186; C. Geffré, ha subrayado con fuerza la carga significativa del testimonio ya que "todo testimonio es la interpretación práctica de un futuro entrevisto. Por eso, parece que todo testimonio humano apunta oscuramente hacia la verdad del testimonio pascual. En el desierto de los lenguajes cerrados y sin habla es función del testimonio humano mantener la historia abierta a algo que sea siempre nuevo e imprevisible", *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid 1984, 127.

3. *El martirio: un testimonio "radical": "no debemos olvidar que testimonio en griego se dice martyrium" (Sínodo de 1985)*

El martirio se ha convertido en un tema significativo en la reciente teología fundamental. Se trata de un tema que tuvo unas breves referencias en los textos del Vaticano II [LG 15. 42. 50; UR 4; PO 13; AG 5. 24; GS 21], pero que en documentos recientes de Juan-Pablo II ha experimentado un crescendo notable [cf. TMA 37; OL 38; UUS 84; FR 32...][387]. A nivel teológico han sido importantes los estudios sobre el alargamiento de su concepto en K. Rahner, y sobre el martirio como "asunto serio" de H. urs von Balthasar[388]. A su vez, la teología de la liberación ha dado una peculiar contribución a su reflexión (L. Boff, J. Sobrino, P. Casaldáliga, I. Ellacurría, J. Jiménez Limón....)[389]. Más

386. Texto comunicado por su mismo autor, citado también en, G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974,* Roma 1975, 468, y J. Guiteras, *Evangelització*, Montserrat 1985, 155s.; Mns. Ramón Torrella fue consiliario diocesano de la JOC de Barcelona, de España y de Europa, cf. J. Castaño, *Memòries sobre la JOC a Catalunya 1932-1970*, Barcelona 1974, y *La JOC en España (1946-1970),* Salamanca 1978.

387. Cf. R. Fisichella, *Il martirio come testimonianza* en, AA.VV., *Portare Cristo all'Uomo 2,* Roma 1985, 747-767; *Martirio:* DTF: 858-871; nuestro comentario a TMA nº 37 en, *Los mártires: un testimonio que es preciso no olvidar* en, Consejo de Presidencia del Gran Jubileo del año 2000, *Tertio Millenio Adveniente,* Salamanca 1995, 179-193.

388. Cf. K. Rahner, *Excurso sobre el martirio* en, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965, 88-128; *Dimensiones del martirio:* Concilium nº 183 (1983) 321-324; H. urs von Balthasar, *Martirio y misión* en, *Puntos centrales de la fe,* Madrid 1985, 361-377.

389. Cf. monográfico, *El martirio hoy:* Concilium nº 183 (1983), con los autores citados; posteriormente, J. Jiménez Limón, *Sufrimiento, muerte, cruz, martirio* en, I. Ellacuría/J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis 2,* Madrid 1990, 477-494.

recientemente, en Sicilia (Italia) se han multiplicado diversas reflexiones en este sentido a partir de la afirmación profética de Juan-Pablo II: "mártires de la justicia e indirectamente de la fe" [Agrigento, 9. V. 1993][390].

La reciente Encíclica *Fides et ratio* (1998) aporta un texto paradigmático sobre el martirio así:

> "El mártir es el testigo más auténtico de la verdad sobre la existencia. Él sabe que ha hallado en el encuentro con Jesucristo la verdad sobre su vida y nada ni nadie podrá arrebatarle jamás esta certeza. Ni el sufrimiento ni la muerte violenta lo harán apartarse de la adhesión a la verdad que ha descubierto en su encuentro con Cristo. Por eso el testimonio de los mártires atrae, es aceptado, escuchado y seguido hasta en nuestros días. Ésta es la razón por la cual nos fiamos de su palabra: se percibe en ellos la evidencia de un amor que no tiene necesidad de largas argumentaciones para convencer, desde el momento en que habla a cada uno de lo que él ya percibe en su interior como verdadero y buscado desde tanto tiempo. En definitiva, el mártir suscita en nosotros una gran confianza, porque dice lo que nosotros ya sentimos y hace evidente lo que también quisiéramos tener la fuerza de expresar" [FR 32].

Este texto es un ejemplo significativo de la forma de conocer que se presenta en la *Fides et ratio*. En efecto, la búsqueda de la verdad está finalizada en la realización de la existencia personal y por esto no basta la sola forma racional de conocer y se deben buscar otras expresiones que pueden ser frecuentemente más profundas y humanamente más convincentes. De hecho, cuando una persona se confía a otra es gracias a la fuerza de esta confianza como adquiere conocimientos, surgiendo una forma cognoscitiva basada en el creer, de tal forma que esta relación interpersonal constituye una forma de conocimiento con, al menos, tanta dignidad que la puramente racional. Y es aquí donde se sitúa esta precisa descripción del mártir como ejemplo emblemático de un testimonio radical[391]. En definitiva, es una actualización de la descripción

390. Cf. las dos panorámicas: M. Crociata, *Martirio ed esperienza cristiana nella riflessione cattolica contemporanea,* y la nuestra, *Martirio e vita cristiana. Prospettive teologiche attuali* en, M. Naro (ed.), *Martirio e vita cristiana,* Caltanisseta 1997, 29-94 y 271-295 (con bibliografía); también, G. Boff, *Il martire oggi,* Milano 1999, 243-285.

391. Cf. así, R. Fisichella, *Introduzione e guida alla lettura* en, *Fides et ratio*, Casale Monferrato 1998, 25.

del martirio, presente en el Concilio Vaticano II, dirigida a todos los cristianos con dos condiciones vividas radicalmente: confesar a Cristo y seguirle por el camino de la cruz:

> "El martirio es entendido por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor de la caridad. Y si ese don se da a pocos, conviene que todos vivan preparados para confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia" [LG 42].

La *Lumen Gentium* apunta aquí "al grado supremo: al amor que da su vida por el ser amado, es decir, el martirio... 'Dar la vida' equivale a ofrecer su vida 'en sacrificio' a Dios, en un sentido netamente cultual. Éste era el modo como lo entendían, por su parte, los verdaderos mártires... Mártir significa testigo. Así el martirio, don de amor y prueba de amor, es también una asimilación perfecta a Cristo"[392].

III. Conclusión: El testimonio, camino de credibilidad (vía empírica) de la Iglesia

Como ya hemos señalado en la categoría testimonio encontramos el eje decisivo para la vía empírica de la credibilidad de la Iglesia. En efecto, la revelación inicial es testimonio fundante que se acredita precisamente por mediación del testimonio constante de la vida. Más aún, si tenemos en cuenta que la categoría global "testimonio" asume tanto un sentido ético-antropológico, que revela siempre una síntesis viva en el sujeto, con un doble movimiento: uno, "externo", la comprensión de la historia y sus signos; y otro, correlativo, "interno": la autocomprensión de sí mismo como ser abierto al absoluto. En este testimonio, además, la realidad atestiguada se hace presente en la medida en que su cumplen dos condiciones: que el mismo testimonio transparente la realidad que atestigua (es decir, su origen o *de-donde*), y que, a su vez, tal testimonio consiga interpelar efectivamente sus destinatarios (es decir, su finalidad o *hacia-donde*). Es esto lo que diferenciará el testimonio de la pura crónica de unos hechos y le posibilitará ser mediación y cate-

392. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Tomo II,* Barcelona 1969, 138, cf. la reciente síntesis de S. Th Pinckaers, *La spirituliaté du martyre...jusqu'au bout de l'Amour,* Paris 2000.

goría ontológica que sea "capaz" y apunte hacia el "absoluto" (J. Nabert, P. Ricoeur, H. Verweyen) y, a su vez, sea camino para poder explicitar también su dimensión teológica, secretamente presente en todo testimonio, cuando éste es verdaderamente una autocomunicación de donación generosa y servicial hacia el otro (K. Rahner)[393]. Ahora bien, ¿cuáles pueden ser los fenómenos observables y el camino para un discernimiento de la Iglesia, que pueda ser percibido como un testimonio y sea así signo de credibilidad?

Para poder adentrarnos en esta respuesta conviene antes constatar que la reflexión sobre el testimonio no puede quedar anclada en una perspectiva puramente individual, puesto que el creyente forma parte constitutivamente de la "comunidad de fe, esperanza y amor" [LG 8] que es la Iglesia y, por tanto, su testimonio tiene una dimensión propia comunitaria y eclesial, más aún cuando el Vaticano II recuerda que todos los hombres están "orientados de alguna manera", con frecuencia de forma secreta, a la Iglesia [LG 13. 16]. Además esta "comunidad" está organizada como "sociedad" [LG 8; 20] en cuanto "entra en la historia de los hombres" [LG 9] y, por tanto, una reflexión sobre el testimonio, como camino de credibilidad, debe tener en cuenta su dimensión comunitaria, eclesial y societaria.

Así pues, para afrontar esta cuestión apuntaremos el tema del acceso filosófico a la Iglesia y el acceso sociológico a la Iglesia, tanto como *auditus temporis et alterius* que como elementos de esta propuesta de sentido que pretende ser esta reflexión sobre la Eclesiología Fundamental, que tenga presentes siempre sus tres dimensiones: la teológica, la histórica y la antropológica:

I. El acceso filosófico a la Iglesia: ¿una eclesiología filosófica?

¿Se puede hablar de eclesiología filosófica? X. Tilliette con esta formulación que puede sorprender la ha propuesto en similitud con su conocida "Cristología filosófica"[394]. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que entre ambas aproximaciones no se da ni simetría ni proporción, ya que la Iglesia pertenece a la filosofía con un estatuto del todo diverso y decididamente menos relevante en relación con Cristo. En este sen-

393. Cf. la reflexión teológica de A. Wolff, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung,* Frankfurt 1996, 182-212, tiene presente H. Verweyen y, sobre todo, H. J. Pottmeyer.

394. Cf. su síntesis en, *Cristología filosófica:* DTFesp: 232-237.

tido se debe constatar que existe en ciertos filósofos esta problemática objetiva, aunque en ella no se encuentra un nexo tan decisivo como es la *idea [philosophica] Christi*, centro y núcleo de la mayoría de las reflexiones filosóficas sobre Cristo. Con todo, quizá seguramente se pueda encontrar una propuesta unificadora de diversas reflexiones y esbozos filosóficos en la "idea de la Iglesia invisible", o realidad última de la Iglesia, que para santo Tomás es la "comunión de los santos"[395].

De hecho, la Iglesia entra en la filosofía a través de la sociedad y de la comunidad, ya que la comunidad eclesial es una de las formas y de las mediaciones en la cual el individuo experimenta una modalidad singular de intersujetividad, puesto que la Iglesia como persona moral es vehículo de conocimientos, prácticas, creencias, que se insertan profundamente en el tejido social. Esto incluye también, la dimensión histórica, dado que la existencia de la Iglesia corresponde a la tensión histórica entre lo universal y lo incidental... Así, observando algunos pensadores recientes, pueden verse estas diversas sugerencias sobre la "idea (filosófica) de la Iglesia" con estas diversas propuestas: la idea de la Iglesia universal de Leibniz, la de la Iglesia invisible de Kant, la de la Iglesia romántica y joven de Hölderlin y Novalis, la de la Iglesia del cristianismo auténtico de Kierkegaard, y, sobre todo, la eclesiología en tres tiempos, es decir, la petrina: la católica y del Padre; la paulina: la protestante y del Hijo, y la joánica: la del futuro espiritual o del Espíritu, elaborada por Schelling como clave de la historia universal. También son sugestivas las indicaciones sobre el alma de la Iglesia más amplia que el cuerpo en M. Blondel, sobre la Iglesia popular, flexible y abierta de Troeltsch...[396].

Un lugar relevante entre los autores citados lo merece F. W. J. Schelling con su reflexión sobre la Iglesia que, como clave de la historia universal, es vista como institución de la libertad en su "última" filosofía, la *Philosophie der Offenbarung [1858]*. En efecto, a través de la obra de Cristo el hombre ve restituida su libertad y la función de la

395. Cf. O. H. Pesch, *Tomás de Aquino,* Barcelona 1992, 451, escribe: "!Qué cerca está Tomás de Lutero al insistir en la pura la instrumentalidad de la "Iglesia externa" frente a la Iglesia como obra de la gracia!", es significativo que un reciente documento católico-luterano tenga precisamente este título, cf. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deustche Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum,* Padeborn 2000.

396. Cf. el análisis de X. Tilliette, *L'Église romantique: de l'idéal à l'histoire:* Archivio di filosofia 54 (1986) 393-406; *L'idea della Chiesa nella filosofia moderna* en, *Il Cristo dei non-credenti (a cura di G. Lorizio),* Roma 1994, 173-270; *La Christologie de Schelling* en, Schelling, *Philosophie de la Révélation III,* Paris 1994, 5-20. 5.

Iglesia es garantizar la realidad y la realización de la libertad en la historia y en el mundo. De esta forma para Schelling la Iglesia se justifica en este horizonte más amplio que, dicho teológicamente, es el horizonte escatológico, como ha subrayado W. Kasper[397]. La Iglesia, pues, no tiene el fin en sí misma, sino que es el medio para que el hombre como individuo y la historia alcancen su meta más alta: "lo más alto es cierto: conocer y adorar Dios en espíritu", por tanto el futuro último no es el futuro de la Iglesia, sino el futuro de Dios. Sólo entonces Dios será "todo en todos", y la Iglesia, como "organización exterior cesará" [*Lección* XXXVII: 332s.]. Es en este enfoque donde se ha visto el punto de conexión entre la eclesiología del Vaticano II y la propuesta de Schelling[398].

Con estos esbozos aparece, pues, la posibilidad de una cierta eclesiología filosófica, al menos como aspiración y anhelo implícito de diversos pensadores, aunque este tipo de lectura de la filosofía moderna en clave eclesial, no haya tenido mucha resonancia. Con todo, la reciente publicación de un texto del filósofo español X. Zubiri sobre la Iglesia puede verse también en este camino, más aún cuando se advierte que "estamos ante las reflexiones de un filósofo" (cf. la *Presentación*) donde Zubiri subraya con fuerza que "la comunidad religiosa cristiana no es primariamente una comunidad social. Nada de sociologismo ni de hipersociologismos. Es una comunión de personas, una comunión personal. Así como el cuerpo objetivo está fundado en el sistema de organización y en una cierta solidaridad mayor o menor, la comunión personal fundada en la dimensión de entrega"[399]. En definitiva, la "eclesiología filosófica", si así podemos llamar también esta reflexión de Zubiri, articula un concepto de gran densidad antropológico-filosófica: la comunión personal. Este concepto unido a la idea de Iglesia invisible o, mejor, a la realidad última de la Iglesia también en clave de "comunión", ofrece pistas sugerentes para este posible "esbozo" de una eclesiología filosófica que tenga presente el "auditus temporis et alterius" y sea camino para mostrar también su posible sentido y crediblidad[400].

397. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings,* Mainz 1965, 418; W. Kasper ve en la problemática de la libertad el núcleo de la cristología de Schelling y, por tanto, también de la eclesiología (cf. pp. 412s.).

398. Cf. así, A. Franz, *La Chiesa come istituzione della libertà nella "Filosofia della Rivelazione" di F. W. J. Schelling* en, G. Coffele (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. D. Valentini,* Roma 1999, 217-229.

399. X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo(1971),* Madrid 1997, 423-442, y presentación de A. González, 9-13.

II. *El acceso sociologico-histórico: la Iglesia como "sujeto histórico"*[401]

D. Bonhoeffer en su tesis doctoral sobre la sociología de la Iglesia observaba con agudeza que "se utilizan la filosofía social y la sociología en provecho de la dogmática. Creo que la estructura comunitaria de la Iglesia cristiana sólo podía abrirse a una comprensión sistemática con la ayuda de ellas. Este trabajo no entra dentro de la sociología de la religión, sino que tiene carácter dogmático. La cuestión de una filosofía social y una sociología cristianas es auténticamente dogmática, porque sólo puede ser respondida desde el concepto de la Iglesia"[402]. De hecho su reflexión tiene presente los diversos estudios realizados de sociología influenciados por la obra de F. Tönnies (1855-1936), cuyo influjo ha sido decisivo sobre la ciencia social moderna.

La distinción fundamental que realiza Tönnies parte de la comprensión de que las relaciones en una "comunidad" son de ligamen afectivo, personal, familiar, social... en la que los hombres se tratan los unos a los otros como fines en sí, así la familia, la nación, los movimientos comunitarios y sociales... En cambio, la relaciones en una "sociedad" son instrumentales, "racionales", estratégicas, tácticas... y en ella los hombres se tratan más bien como medios para conseguir ciertos fines, así una empresa, el estado, los partidos... Se trata con todo de una relación dialéctica y compleja, aunque sin "comunidad", afirma Tönnies, no hay moralidad y, a su vez, sin "sociedad" no hay progreso[403].

A partir de esta inicial perspectiva se comenzó a aplicar tal distinción a la eclesiología[404], y el mismo Y. Congar en 1961 tomó este autor

400. T. F. O'Meara, ha hablado de modelos filosófios en Eclesiología en, *Philosophical Models in Ecclesiology:* TS 39 (1978) 3-21, donde propone los modelos: "neo-platónico" (Pseudo-Dionisio); "aristotélico de las cuatro causas" (C. Journet, R. Garrigou-Lagrange); "nominalista" (Occam); "idealista" (post-Hegel, Möhler, A. D. Sertillanges, K. Rahner), y "fenomenológico-histórico" (H. Küng, A. Dulles...).

401. Cf. así, CTI, *Temas selectos de Eclesiología (1985),* § 3, 1-4. 1: "el misterio constituye el sujeto histórico y el sujeto histórico desvela el misterio" en, CTI, *Documentos 1969-1996,* 337-342. 338.

402. Salamanca 1969, 13 (texto original de 1930).

403. Cf. el prólogo de L. Flaquer/S. Giner en, F. Tönnies, *Comunidad y asociación(sociedad) [1887],* Barcelona 1979, 5-22.

404. A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Ausburg 1931; N. Monzel, *Struktursoziolgie und Kirchenbegriff,* Bonn 1939; F. Perroux/R. Prieur, *Communauté et Société,* Paris 1942.

como referencia para la definición de la Iglesia como sociedad[405] y J. Hamer en 1962 para tratar de los usos de la comunión en filosofía[406]. De hecho, Tönnies ha sido reconocido como influyente para el despertar del sentido comunitario de la eclesiología antes del Vaticano II por A. Acerbi[407] y A. Antón[408]. Por su parte, W. Bertrams subraya que la doble distinción de Tönnies ha favorecido la disyuntiva entre la Iglesia de la "caridad" (comunidad) y la Iglesia del "derecho" (sociedad)[409]. Finalmente, en los tratados sistemáticos posteriores al Vaticano II se encuentran algunas breves referencias al aporte de Tönnies en la teología pastoral de C. Floristán[410] y en las eclesiologías de J. Meyer zu Schlochtern[411], J. A. van der Ven[412], S. Dianich[413] y J. Werbick[414].

La sociología moderna, además, pone de relieve la importancia del proceso de "institucionalización", que conduce a una forma "objetiva" y "societaria" de una comunidad y relación humana, más allá de los individuos que pertenecen a ella y que adquiere cierta independencia[415]. De hecho, la reflexión sociológica actual sobre la institución aplicada a la eclesiología quiere superar precisamente el riesgo de situar la Iglesia como algo puramente privado y hacer posible que su forma institucional social proteja "la libertad concreta" de cada individuo (según la famosa fundamentación del derecho de G. W. F. Hegel). En efecto, la libertad será concreta sólo si se sumerge en las formas de la realidad social que la conserven y la promuevan, y, a su vez, la mantean y la protejan[416].

El intento más sistemático de aplicación del análisis sociológico a la Eclesiología es, sin duda, el de M. Kehl que propone la analogía sociofilosófica de la teoría de la acción comunicativa (según J.

405. *Santa Iglesia,* Barcelona 1965, 35-37.
406. *La Iglesia es una comunión (1962),* Barcelona 1965, 226-228.
407. *Due ecclesiologie,* Bologna 1975, 36s.
408. *El Misterio de la Iglesia II,* Madrid 1986, 510-512.
409. *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali:* Periodica 57 (1968) 281-330, y G. Gundlach, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Köln 1964.
410. *Teología práctica,* Salamanca 1991, 603s. y su anterior, *La verdad pastoral de la sociología religiosa*, Vitoria 1960.
411. *Sakrament Kirche,* Freiburg 1992, 365s.
412. *Ecclesiology in Context,* Michigan 1996 (original holandés de 1993), 254-256.
413. *Ecclesiologia,* Cisinello Balsano 1993, 51. 57. 183. 204. 222.
414. *Kirche,* Freiburg 1994, 347.
415. Cf. P. Berger/T. Luckmann, *La construcción social de la realidad,* Madrid 1986; AAVV., *Diccionario de sociología,* Madrid 1992, 136; J. R. Searle, *La construcción de la realidad slocial,* Barcelona 1997.
416. M. Kehl, *La Iglesia*, Salamanca 1996, 360-372, y nuestra, *Introduccción a la Eclesiología,* 46-48.

Habermas, K. O. Apel...) como explicación "práctica" de la categoría eclesiológica comunión. Este enfoque posibilita ver la convergencia entre la noción teológica y la sociofilosófica de la Iglesia: así la comunión eclesial se puede entender como consenso global a la fe, que descansa en una igualdad-fraternidad, desde una visión utópica-escatológica, que crea un espacio social-comunitario[417]. S. Dianich, aunque sin la ambición de globalidad de Kehl, ha profundizado sobre las teorías de la comunicación y eclesiología orientándose hacia una relación tridimensional entre comunión, comunicación e historia[418].

Conviene, además, referirse a la sociología religiosa por la importancia de conocer la Iglesia como institución en la historia y comunidad o sociedad de tradición, es decir, que transmite a partir de una carisma fundador (que es la clásica definición sociológica de Iglesia). Esta aproximación se debe realizar en dos direcciones: con una valoración cuantitativa descriptiva y exterior de la institución, de sus ritos, de la pertenencia de sus miembros, de su "práctica" dominical, sacramental... y de sus opiniones...; y con una valoración cualitativa, más difícil pero decisiva para un análisis sociológico "real" de la Iglesia, a partir de narraciones vitales, diálogos en profundidad, hechos concretos vividos... que pongan de relieve el estilo de vida y el sentido servicial y "altruista" propio de la fe cristiana y de la Iglesia[419].

Otro punto importante en este campo es la sociología de la organización que, según los estudios recientes, busca no quedarse anclada en su estructura histórica y quiere poner de relieve su dinamismo y creatividad social. Hace unos años el prestigioso el sociólogo americano católico, A. Greeley, observaba que "desde el Vaticano II se han ido haciendo progresos, pero los sociólogos dedicados a estudiar las organizaciones humanas están en condiciones de afirmar que tales progresos no son suficientes"[420]. En efecto, tal situación tiene gran importancia para la Iglesia ya que "si la gran empresa industrial es una innovación característica de la sociedad moderna, la Iglesia cristiana, por el contrario, era ya desde el mismo comienzo de la época aquí

417. *La Iglesia,* 119-144, con bibliografía; le había precedido, H. J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln,* Frankfurt 1985.
418. *Ecclesiologia*, 143-173.
419. Cf. la perspectiva "cualitativa" de L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action,* Paris 1990; cf. P. Corcuff, *Les nouvelles sociologies,* Paris 1995.
420. *Sociología y estructura de la Iglesia:* Concilium nº 58 (1970) 166-175. 175; cf. G. Wackenheim, *Eclesiología y sociología:* Concilium nº 91 (1974) 7-17.

considerada una institución completamente formada, diferenciada y en varios aspectos burocratizada... En su evolución hasta la actualidad, la Iglesia ha ido perdiendo paulatinamente un muchas esferas su posición dominante y se ha especializado cada vez más en su cometido religioso"[421].

Los recientes estudios sobre la teoría de los sistemas sociales y la organización aplicados a la sociología se sirven de la categoría de "contingencia o precariedad" para explicar las características de estos sistemas que permiten su evolución y su capacidad de adaptación a nuevas situaciones (cf. N. Luhmann). En esta perspectiva se presenta la religión como una función capaz de "gestionar" esta contingencia o precariedad. No es extraño que este enfoque pueda ser visto como vía realística de legimitimación de la Iglesia como institución sociohistórica, en clave de eclesiología fundamental[422]. En este espíritu, puede verse la reciente propuesta eclesiológica de C. Duquoc donde afirma que sólo partiendo de la ambivalencia y de la precariedad de la institución se puede evocar, en la visibilidad de la Iglesia y de su historia, la desmesura propia de la Promesa de Dios. Así la argumentación se desarrolla según un camino inductivo que parte de la ambivalencia de la institución para llegar al discurso sobre el ideal que quiere evocar, para terminar evaluando el impacto histórico y eclesial del futuro "anunciado"[423].

En definitiva, estamos ante un importante acceso a la Iglesia que, después de un cierto tiempo de aparente receso en su uso, debido, sin duda, a las dificultades iniciales de su empleo, ofrece tres posibles paradigmas para la relación entre la sociología y la Iglesia: el de la "sirvienta", el de la "profecía profana" y el de las "opciones convergentes". Es fácil intuir que es éste último el emergente hoy y el más útil y propio para nuestra reflexión, ya que respeta la autonomía de cada ciencia, pero la articula de forma más rica e interdisciplinaria[424].

421. R. Mayntz, *Sociología de la organización,* Madrid 1996, 14s; J. F. McCann, *Church and Organization. A Sociological and Theological Enquiry,* London 1993.

422. Cf. el libro póstumo de N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft,* Frankfurt 2000; cf. las reflexiones de, L. Oviedo, *Sobre la noción de contingencia aplicada a la Iglesia:* Antonianum 73 (1998) 137-151.

423. *"Je crois en l'Église". Précarité institutionnelle et Règne de Dieu,* Paris 1999.

424. G. Capraro (ed.), *Sociologia e Teologia di fronte al futuro,* Bologna 1996, 56-66; cf. la excelente colección de R. Gill (ed.), *Theology and Sociology. A Reader,* London 1996 (con textos de M. Weber, E. Durkheim, E. Troeltsch, P. L. Berger, G. Baum, G. Theissen, W. A. Meeks, E. Schillebeeckx, J. Milbank....).

III. *La Iglesia: como institución social "al servicio del Espíritu de Cristo"*

Al tratar del "universale concretum" como categoría básica de la Revelación hemos afrontando la Iglesia como "universale concretum sacramentale" cuyo punto de partida radica en que "el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo" [*inservit*: LG 8], siguiendo la relativa analogía con el misterio de Cristo en la que "la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino" [*inservit*: LG 8]. Esta Iglesia está organizada como "sociedad" [LG 8; 20], en cuanto "entra en la historia de los hombres" [LG 9], teniendo presente que como "peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa" [LG 48]. Más aún, se precisa que "el Espíritu Santo vivifica como un alma a las instituciones eclesiásticas" [UR 4], de tal manera que "la Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella como institución terrena y humana, necesita continuamente" [UR 6], ya que precisamente el Concilio "se propone adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio" [SC 1].

Ahora bien, es sabido que precisamente la cuestión de la "institución" es la que suscita más interrogantes, tal como observaba con agudeza en uno de sus últimos escritos Y. Congar: "el fondo más común de las críticas se refiere a la 'institución'"[425]. En este sentido fue importante –aunque quizá poco divulgada– la publicación pionera interdisciplinar de 1979 en Bruselas, sobre la Iglesia en relación con la institución y la fe, que quería responder al momento postconciliar de máxima crítica institucional, con estudios de primera línea. De todo esta publicación sobresalen tres estudios: en primer lugar, una larga reflexión bíblica que orienta hacia una visión procesual de la relación entre Jesús y la Iglesia (A.-L. Descamps); en segundo lugar, una matizada fundamentación del derecho canónico a partir del binomio gracia e institución (H.-M. Legrand); y en tercer lugar, una magistral reflexión teológica sobre la perspectiva de la necesidad de recuperar el concepto de

425. *La Iglesia ¿acercamiento u obstáculo?* en, K. H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática,* Salamanca 1987, 230-252. 245; para Congar la "institución" constitutiva de la Iglesia consta del depósito de la fe, los sacramentos de la fe y los ministerios apostólicos, cf. *Vrai et fausse réforme dans l'Église,* Paris 1950, 95s.; cf. en esta línea también, E. Barbotin, *Institution en théologie catholique* en, *Vocabulaire oecumenique,* Paris 1970, 283-395.

visibilidad profética de la institución relativizando su dimensión eclesiástica y temporal en aras de la institución fundante que es la institución cristo-apostólica en la cual la "autoridad" asume un fuerte talante de ministerialidad (P.-A. Liégé)[426].

Por otro lado, el concepto de "institucionalización" es un concepto privilegiado en la sociología moderna en cuanto pone de relieve la relación dialéctica entre individuo y mundo social que se realiza precisamente a través de una institución. Ésta se entiende como un complejo de formas y actividades típicas de una sociedad, formas y actividades desarrolladas históricamente y que tienen cierta permanencia (por ejemplo, subdivisión de funciones y poderes en su interior, tradiciones consolidadas, ritos y símbolos permanentes, normas morales reconocidas...). Cuanto más compleja es esta sociedad en virtud de su historia, extensión, finalidad..., tanto mayor es el peso de tales formas y actividades que garantizan la permanencia, el orden y la unidad de la institución. Todo este "proceso de institucionalización" conduce a una forma "objetiva" de tal sociedad, más allá de los individuos concretos que pertenecen a ella y que adquiere cierta independencia. Será el conjunto reglado de diversas realizaciones estables, típicas de una comunidad, el que convierte a ésta en una "institución" y le confiere su "carácter institucional"[427].

La reflexión actual sobre la institución quiere superar el riesgo de situar la Iglesia como algo puramente privado y facilitar que su forma institucional social proteja "la libertad concreta" (G. W. F. Hegel) de cada individuo[428]. En efecto, la libertad será concreta sólo si se sumer-

426. AA.VV., *L'Église: institution et foi,* Bruxelles 1979, con, entre otros, A.-L. Descamps, *L'origine de l'institution ecclésiale selon le NT,* 91-138 [= *Jésus et l'Église,* Leuven 1987, 325-372]; H.-M. Legrand, *Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique,* 139-172, y P.-A. Liégé, *Place à l'institution dans l'Église. Légitimations doctrinales,* 173-193.

427. Cf. P. L. Berger/Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad,* Madrid 1968; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen ^{5}1972; AA.VV., *Diccionario de sociología,* Madrid 1992, 136 ("institución"); el monográfico, *La Iglesia como institución:* Concilium nº 91 (1974) 5-152; cf. la síntesis de, H. E. Töde, *Institution:* TRE 16 (1987) 206-220 (bibliografía), donde se constata la superación del dualismo "reformado", por ejemplo, de, J.-L. Leuba, *Institución y acontecimiento(1950),* Salamanca 1969.

428. Cf. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho (1821),* Barcelona 1988, 325 [§ 260]: "el estado es la realidad efectiva de la *libertad concreta.* Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal"; para su aplicación al derecho canónico, cf. A. Longhitano, *La Chiesa come istituzione* en, *Il Diritto nel Mistero della Chiesa I,* Roma 1988, 80-85, y sobre todo,

ge en las formas de la realidad social que la conserven y la promuevan y, a su vez, la mantengan y la protejan. Ahora bien, esta concepción sociológica se puede aplicar a la Iglesia, aunque debe tenerse en cuenta el sentido último y el contenido de su actividad, por razón de ser una "institución" que, compuesta de hombres –*Ecclesia ex hominibus*–, tiene su origen y fin último en Dios –*Ecclesia de Trinitate*–. Por eso es importante que la institución eclesial, como forma social concreta, actualice y medie la salvación de Cristo para todos los hombres. Ahora bien, esto lo realiza como "una realidad compleja", en razón de estar formada de elemento divino y de elemento humano y, precisamente a través de su visibilidad, gracias a su estructura análoga a la encarnación de Jesucristo, está al servicio del Espíritu de Cristo [cf. LG 8] y así se manifiesta como "sacramento universal de la salvación" [LG 48]: que es su razón de ser y su sentido.

Tres son los aspectos relevantes para una justificación del valor de la institución "Iglesia". Por un lado, lo institucional aparece como un "signo identificador del Espíritu". En efecto, identificador significa aquí que el Espíritu ayuda continuamente a la Iglesia a identificarse con el mensaje originario del Evangelio y, por tanto, a encontrar su verdadera identidad de comunidad de Jesucristo. Para tal finalidad se sirve de forma prevalente de las estructuras institucionales de la Iglesia. Convendrá aquí distinguir entre la identificación y la pura tarea de conservación histórica, cuyo riesgo es evidente. La Iglesia, pues, no se reduce a conservar "históricamente" la memoria de Jesús, sino que identificándose con ella se encarna en cada situación concreta diversa y cambiante, fiel a su identidad evangélica.

El segundo aspecto que justifica la institución Iglesia es su ser "signo de la fuerza integradora del Espíritu". En efecto, este aspecto de integración subraya que el Espíritu incorpora cada creyente y las diversas Iglesias en la unidad originaria de la Iglesia universal y esto lo hace de forma prevalente a través de la estructuras institucionalizadas de la Iglesia. No se trata de una integración uniformante sino diferenciante, a partir de los diversos carismas y ministerios de cada creyente, que posibilita un "sistema abierto" (K. Rahner)[429] al Espíritu, última razón de la unidad de la Iglesia a través de los múltiples dones que comunica.

la excelente panorámica sobre las diversas teorías de fundamentación del derecho canónico en, C. R. M. Readelli, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra concilio e codice,* Milano 1991.

429. Cf. su, *Cambio estructural de la Iglesia,* Madrid 1974, 114-124 ("Iglesia abierta").

El tercer y último aspecto pone de relieve que la institución es "signo de la fuerza liberadora del Espíritu". En efecto, es liberadora porque exime a los creyentes de la necesidad de deberse procurar solos la salvación. Así, el "largo respiro" que representa la tradición religiosa eclesial institucionalizada relativiza el presente de la fe, en cuanto lo inserta en la continuidad histórica de la fe y así le impide atribuirle un valor absoluto. Además, la apertura a la fe una y universal de la Iglesia libera a la fe de la necesidad de construirse cada vez su unidad social partiendo sólo de sus propias experiencias religiosas, frecuentemente muy marcadas por el subjetivismo. Esta fuerza liberadora de la institución a su vez ha de hacer posible una participación en ella de los creyentes donde cada uno pueda corresponsabilizarse de toda ella (cf. formas sinodales de participación como consejos, Sínodos...). Así, siendo "sujeto" en ella cada creyente atestiguará su carisma propio en función de la misión de la Iglesia en el mundo[430].

IV. *Hacia el discernimiento del testimonio eclesial: de la paradoja.... al misterio...: ειδομεν παραδοξα ["hemos visto cosas increíbles (paradojas)": Lc 5, 26]*

A partir de los elementos de reflexión aportados hemos de entrar finalmente en el análisis más fenomenológico del testimonio eclesial, tanto individual como comunitario e institucional. De hecho la pregunta que se presenta es la siguiente: ¿cómo se puede a través del "fenómeno-Iglesia", atraer la atención del hombre y del mundo contemporáneo de tal forma que pueda "vislumbrar" la presencia del misterio que lo habita y lo explica? ¿En qué la Iglesia puede ser para el hombre contemporáneo un signo que le pueda inducir a pensarla como "lugar" de la palabra definitiva de Dios y de su salvación? De hecho no es posible un análisis "lineal" o "simplista" de la Iglesia y del testimonio eclesial dado que, al estar compuesta de "un elemento divino y un elemento humano, es una compleja realidad" [LG 8]. Por esto, H. de Lubac, al presentar la Iglesia después del Vaticano II, constata que a los ojos del observador la Iglesia a través de la historia aparece como algo compuesto y contradictorio conjuntamente, es decir, como

430. Cf. el gran especialista sobre este tema, M. Kehl, *Kirche als Institution*, Frankfurt ²1978; *La Iglesia*, Salamanca 1996, 361-372; *Kirche als Institution:* ²HFTh 3: 129-145, y nuestra síntesis, *Introducción a la Eclesiología*, 46-48; también las perspetivas de W. Kasper, *Kirche, Glaubensgeheimnis und Institution* en, P. Reifenberg/A. van Hoof/W. Seidel (eds.), *Licht aus dem Ursprung*, Würzburg 1998, 273-292.

una "paradoja" o *complexio oppositorum* ("compuesto de cosas opuestas") en la que la cosas "opuestas" frecuentemente esconden la unidad de este "compuesto", de ahí el título de su libro, *Paradoja y misterio de la Iglesia*[431].

1. *El método de la paradoja*

a. apunte histórico432

"Etimológicamente, 'paradoja' significa contrario a la opinión recibida y común que maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser tal como se dice que es"[433]. En la tradición cristiana la paradoja parte del texto paradigmático de 1 Cor 1, 17-31: "me envió a evangelizar, no con sabiduría de palabra, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo. Pues la palabra de la cruz, para los que perecen, es una insensatez; mas para los que se salvan, para nosotros es fuerza de Dios... Predicamos un Cristo crucificado: para los judíos es escándalo y para los gentiles es necedad...". Para Pablo, pues, la necedad cristiana es relativa y lo es en relación con un cierto tipo de sabiduría que no acepta la paradoja de la cruz. Tal paradoja se expresa literariamente mediante un tipo de "forma aguda de discurrir" (*acutum dicendi genus*: género propio de la retórica), que quiere estimular a pensar para que se relacionen los principios de la lógica más elemental con esta aparente forma insensata, y así se pueda llegar a mostrar la validez de la paradoja de acuerdo con este examen más atento[434].

Sobre este tipo de paradoja existe una curiosa similitud con la sabiduría concedida por el oráculo de Delfos a Sócrates, según la cual nadie

431. Cf. Salamanca 1967; enfoque ya presente en su anterior, *Paradojas seguido de Nuevas paradojas (1959)*, Madrid 1999; de ambos trataremos al final de este punto.

432. Para el análisis de los diversos autores hasta Kirkegaard, cf. la monografía histórico-hemenéutica de Cl. Ciancio, *Il paradosso della verità*, Torino 1999, 15-193; también, las síntesis de H. Vorgrimler, *Paradox:* LThK 8 (1963) 74s.; K. Wuchterl/H. Schröer, *Paradox:* TRE 25 (1995) 726-737; K.-M. Kodalle, *Paradox:* ³LThK 7 (1998) 1367-1369, y la panorámica de G. Hotze, *Paradoxien bei Paulus*, Münster 1997, 2-5 ("Allgemien-Theologischen Überblick"), y 351-354, donde subraya la función pragmático-comunicativa de la paradoja que no pretende describir una realidad sino que quiere provocar la reacción en el oyente.

433. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía 3*, Madrid 1981, 2488-2492. 2488.

434. Cf. los ejemplos en, W. Schrage, *Ders erste Brief an die Korinter*, Ensiedeln-Zürich 1991, 192-203. 218-222 ("Wirkungsgeschichte" de este texto), y R. Penna, *Logos paolino della croce e sapienza umana (1Cor 1, 18-2, 16)* en, I. Sanna (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, 233-255.

era más sabio que él. En efecto, afirma Sócrates: "en realidad, es la divinidad quien sin duda es sabia y por medio de un oráculo quiere significar que la sabiduría humana [ανθπωπινη σοφια] es poco o nada lo que vale. Evidentemente, al hablar de Sócrates, al emplear mi nombre, no hace sino presentarme como ejemplo [παραδειγμα/paradigma]. Es como si dijera: 'Hombres, aquel de vosotros que, como Sócrates, ha caído en la cuenta de que no vale nada en verdad en lo tocante a la sabiduría, es el más sabio'" [*Apol* 23ab][435]. Por su lado, Orígenes comenta la necedad de la paradoja "cruz/sabiduría" con estos palabras: "se ve que el Apóstol no dice lisamente que 'la sabiduría sea necedad delante de Dios', sino 'la sabiduría de este mundo'; ni tampoco: 'si alguno se imagina entre vosotros ser sabio, hágase, sin más, necio, sino hágase necio en este mundo para venir a ser sabio' (así) decimos buena la necedad, no así absolutamente, sino cuando uno se hace necio para este siglo" [*Contra Celso,* 1, 13][436].

Será Tertuliano quien subrayará que el Dios cristiano es el primero que ha desafiado la sabiduría de este mundo, se trata un Dios para quien nada es imposible y cuyas acciones desafían la razón y aparecen como una locura. De ahí su famosa y sorprendente afirmación, que aparece a primera vista como expresión de la inconmensurabilidad y poder de Dios que va más allá de cualquier medida humana y que dice así: "fue crucificado el hijo de Dios: no da vergüenza, aunque debe causarla; murió el hijo de Dios: es creíble porque es absurdo (*credibile quia ineptum/absurdum*); y el sepultado resucitó: es cierto porque es imposible" [*De carne Christi*, V: 4][437].

Quizá su mejor sistematizador es Nicolás de Cusa (1401-1464), cuyo enfoque ya se trasluce en el mismo título de su obra más significativa, *De docta ignorantia*, en la cual usa su metodología sobre la "coincidencia de opuestos" (*coincidentia oppositorum*). Para él la paradoja sorprende la razón en cuanto sobrepasa la contradicción que manifiesta e indica que ésta no es el horizonte último, sino que al contrario, señala y exige una unidad última y trascendente, en la cual y res-

435. Platón, *Apología de Sócrates: Diálogos I,* Madrid ^{3}1997, 148-186.

436. Orígenes, *Contra Celso,* Madrid ^{2}1996, 50.

437. Cf. J.-P. Mahé, *Comentaire et Index* en, Tetullien, *La Chair du Christ II,* Paris 1975, 339: "*credibile est quia ineptum est*: cette formule, déformée par la philosophie médiévale en *credo quia absurdum*... Ce que Tetullien entend dire (c'est) que le chrétien ne rougit pas de croire en la crucifixion, encore que'elle soit absurde aux yeux du monde, parce que'elle relève de la sagesse de Dieu"; cf. M. Seckler, *Credo quia absurdum:* ^{3}LThK 2 (1994) 1342s. y P. Sinilsalco, *Tertuliano:* DPAC II: 2095-2101.

pecto a la cual, no puede surgir alguna contradicción, porque precisamente la contradicción surge sólo en el orden del ser y del pensamiento finitos[438].

Entre los autores modernos debe citarse a B. Pascal –inspirado en san Agustín– con textos muy significativos: "no hay nada tan conforme a la razón como esta desaprobación de la razón" [*Pensamientos*, nº 182]; "el último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinitud de cosas que la sobrepasan. Es débil si no alcanza a conocer esto. Y si las cosas naturales la sobrepasan, ¿qué diremos de las sobrenaturales?" [nº 188]; "cada cosa es aquí en parte verdadera, en parte falsa. La verdad esencial no es así, completamente pura y verdadera" [nº 905]. Por eso hace suyo el dicho clásico: *summun ius, summa injuria* ["lo extremadamente justo es extremadamente injusto": nº 85]. En la paradoja "no es un equilibrio ni una simetría lo que hay que buscar, sino un sentido que venga de un punto más alto, superior, capaz de iluminar y de ordenar dos visiones diferentes"[439].

El autor moderno con quien la paradoja asume un gran protagonismo es S. Kierkegaard. Para él la paradoja no surge de la lógica sino de la confrontación entre pensamiento y existencia de ahí su famosa constatación: el existir es una enorme contradicción entre inmanencia y trascendencia, ya que "el Dios-hombre es la paradoja, absolutamente la paradoja; por lo cual es completamente seguro que la razón tiene que paralizarse en su cercanía"[440]. Y por otro lado confirma que "la fe... no es un instinto inmediato del corazón, sino la paradoja de la vida"[441]. Tal contradicción se experimenta contrastando el universal con el singular, la eternidad con el momento presente, y el finito con el infinito. Pero es aquí donde la razón falla puesto que está en juego la comprensión del absoluto, y la razón y el absoluto son recíprocamente incompatibles, confirmándose así la comprensión de Tertuliano asumida por la tradición luterana (K. Barth, P. Tillich) y existencial (J. P. Sartre, A. Camus) en la línea del *sacrificium intellectus* o *credo quia absurdum*[442].

438. Cf. Nicolás de Cusa, *De docta ignorancia,* Buenos Aires 1966; E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento. R. Llull, N. De Cusa, J. Pico della Mirandola,* Barcelona 1975, 119-144.

439. Cf. R. Latourelle, *Pascal:* DTF: 1049-1054. 1049s.

440. *Ejercitación del cristianismo I,* Madrid 1961, 129.

441. *Temor y temblor,* Barcelona 1988, 66.

442. Cf. S. Kierkegaard, *El concepto de agustia*, Madrid 1966; *Diario íntimo,* Madrid 1993, con una introducción de J. L. L. Aranguren, IX-XXXII. XV: definido como "inventor de la filosofía de la existencia".

En el pensamiento contemporáneo se distingue además de la paradoja lógica y semántica (cf. B. Russell, J. M. Bochenki...), y la paradoja existencial, seguidora de S. Kirkegaard (cf. G. Marcel, K. Jaspers...), aparece con fuerza la paradoja psicológica enraizada en la pragmática de la comunicación de la escuela de Palo Alto (USA; cf. G. Bateson, P. Watzlawick...). De hecho, esta escuela se centra en la llamada terapia de la comunicación paradójica y en esta orientación ve la paradoja como diversa de la contradicción, dado que en esta última la opción por uno de los puntos en contradicción es una solución, mientras que en la paradoja la opción no es posible, puesto que la persona está ligada a un "doble vínculo" –consigo y con los otros– que no se puede separar si se quiere captar mejor la globalidad de la realidad paradójica[443].

Ha aplicado a la teología el método de la paradoja de forma relevante P. Tillich que la describe así: "el término paradoja debería definirse cuidadosamente, y el lenguaje paradójico debería usarse con discriminación. Paradójico significa "contra la opinión", es decir, contra la opinión de la razón finita. La paradoja indica que, en la actuación de Dios, la razón finita queda sobrepasada pero no aniquilada; expresa este hecho en términos que no son lógicamente contradictorios, sino que apuntan más allá del ámbito en el que es aplicable la razón finita... En último análisis, sólo existe una verdadera paradoja en el mensaje cristiano: la aparición de aquello que conquista la exitencia bajo las condiciones de la existencia. La encarnación, la redención, la justificación, etc., están implícitas en este acontecimiento paradójico. No es una contradicción lógica lo que lo convierte en paradoja, sino el hecho de que trasciende todas las esperanzas y posibilidades humanas. La aceptación de la paradoja no es la aceptación de lo absurdo, sino la aceptación de un estado en que 'estamos embargados' por el poder de aquello que irrumpe en nuestra experiencia viniendo de más allá de ella. En religión y en teología, la paradoja no está en conflicto con el principio de racionalidad lógica. La paradoja tiene en ellas su lugar lógico"[444].

443. Cf. P. Watzlawick/J. Beavin Bavelas/ D. D. Jackson, *Teoría de la comunicación humana,* Barcelona 1981; J.-J. Wittezaele/T. Gracia, *La escuela de Palo Alto,* Barcelona 1994.

444. *Teología sistemática I,* Barcelona 1972, 82s.; *Teología sistemática II,* Barcelona 1972, 124-127 ("el sentido de la paradoja en la teología cristiana"); *Teología sistemática III,* Salamanca 1984, 275-280 ("la experiencia del nuevo ser como paradoja"); Cf. AA.VV., *The Theological Paradox [Tillich Symposium],* New York 1995.

Teniendo presente lo enfoques esbozados y recordando, además, la significativa presencia de la paradoja en la experiencia mística[445], y su uso en el pensamiento contemporáneo ya apuntado, puede ser útil tener presente algunas indicaciones bíblicas que orienten a comprender la paradoja teológica, como expresión de la *paradoxa Dei,* es decir, la paradoja que es el mismo Dios, según expresión de Duns Scoto [PL 122: 1224]. Así, por ejemplo, debe recordarse la fina constatación paradójica de que "no es oscura la tiniebla para ti, pues ante ti la noche brilla como el día" (Sl 139, 132) o la confesión de fe: "¡Creo, pero ayúdame a tener más fe!" (Mc 9, 24), así como el correctivo que representa la experiencia de Elías que no encontró Dios en los grandes fenómenos naturales (viento fuerte, terremoto, fuego...), sino en "el susurro de una brisa suave" (1 Re 19, 12). De ahí, que quizá más que hablar de la paradoja como *sacrificium intellectus* sería mejor orientarse a una visión en la que la paradoja es comprendida como un *sacramentum intellectus,* es decir, como una mediación en clave de "signo" en la historia de una realidad "sagrada" más profunda que es la presencia del "misterio" de Dios siempre "incomprensible", pero a su vez manifiesto a través de "signos reveladores" o "sacramentales" en nuestro mundo que es la verdadera *paradoxa Dei!*[446].

b. la paradoja en eclesiología

En historia de la Eclesiología el método de la paradoja, aún sin usar esta expresión, se puede constatar en los Padres cuando se refieren a la santidad y al pecado en la Iglesia[447]. En este sentido es significativo que uno de los puntos de renovación de la eclesiología, poco antes del Vaticano II, fue precisamente la publicación de diversas monografías de teólogos relevantes sobre esta cuestión, tales como, K. Rahner, Y. Congar, H. urs von Balthasar y J. Ratzinger[448].

445. Cf. A. M. Haas, *Das mystische Paradox* en, P. Geyer/R. Hagenbüchle (eds.), *Das Paradox,* Tübingen 1992, 273-294 (bibliografía); toda esta obra es un excelente "status quaestionis" sobre este tema.

446. Cf. las reflexiones del gran especialista en este tema, H. Schröer, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem,* Göttingen 1960; *Das Paradox als universale Kategorie systematische Theologie* en, P. Geyer/R. Hagenbüchle (eds.), *Das Paradox,* 61-70; *Paradox:* TRE 25 (1995) 734-736 (bibliografía).

447. Cf. G. Ruggieri, *Misericordia sempre. 'Casta meretrix' in alcuni testi dei padri della Chiesa,* Bosé 1998.

448. K. Rahner, *Iglesia de los pecadores (1947):* ET V: 295-313; Y. Congar, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia (1950),* Barcelona 1964; H. urs von Balthasar, *Casta Meretrix (1961)* en, *Ensayos Teológicos II,* Madrid 1965, 239-354; J. Ratzinger, *"Soy negra pero hermosa" (1962)* en, *El nuevo Pueblo de Dios,* Barcelona 1972, 285-290.

En esta línea comenta Balthasar, "sin atentar contra la pureza, la santidad y la impecabilidad de la Iglesia, es preciso ver también la otra realidad (como *casta meretrix*): no podemos excluirla sencillamente. Mucho habríamos ganado si los cristianos aprendiesen a ver una y otra vez a qué precio se paga la santidad de la Iglesia...Hay que exceptuar, naturalmente, aquellos actos de la Iglesia que son actos del Señor y en la medida que lo son; por ejemplo, la realización de los sacramentos o la solemne proclamación de una verdad de fe. Aquí no hay más que santidad. Pero en todos los demás sitios, en todos los lugares en que el hombre actúa como hombre, en todo lo que hacen los cristianos, incluso los mejores, en todo lo que hacen los dirigentes de la Iglesia, incluso los que ocupan puesto más altos, se darán a conocer de manera inevitable y frecuente la debilidad y la astucia humanas, la huella del pecado humano"[449].

El Concilio recogió tal perspectiva al afirmar que "la Iglesia que comprende en su seno pecadores; es santa y, a su vez, siempre necesitada de purificación" [LG 8], ya que "la Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella como institución terrena y humana, necesita continuamente" [UR 6]. La más reciente afirmación con motivo del año jubilar 2000 en la *Tertio Millenio Adveniente* sobre la necesidad de "purificar la memoria" y "de pedir perdón" [ns. 16. 33-36], es un claro signo de la nueva actualidad de esta experiencia histórica paradójica en referencia a la Iglesia[450].

Otra anotación patrístico-medieval, quizá menos conocida pero muy instructiva, es la llamada, según Dídimo el ciego, "la constitución lunar de la Iglesia" [*In ps.* 71, 7: PG 39: 1465-1468], al tratar del misterio de la Iglesia como del *Mysterium Lunae*. En efecto, su luz, prestada por Cristo, tal como la Luna depende del Sol, no es más que una claridad pálida, es decir, una *refulgentia subobscura* [Buenaventura, *In Hex.* 20, 13], que presenta los símbolos de una verdad que todavía no puede impresionar directamente los ojos mortales. Iglesia, que como la Luna, pasa por fases diversas: "ya sea bella como la Luna que con paz y seguridad crece, ya sea decreciendo obscurecida por las adversidades" [*adversitatibus obscurata*: Tomás de Aquino, *Opera omnia,* 14: 377]. "Cristo la vació para llenarla, lo mismo que se vació a sí mismo para llenarnos a todos. De este modo la Luna anuncia el misterio de Cristo" [Ambrosio, *In Hex.* 1, 4: 8, 32: PL 14: 204]. Por esto san Agustín afirmará la absorción definitiva de la Luna en el Sol citando el salmo 71, 7: "en sus días florecerá la justicia y una paz abundante, hasta que no haya luna" [*In ps.* 71: PL 36: 908]. "Entonces se realiza aquella palabra: no te preocupes por mi tez curtida, es el sol que me ha quemado" [Buenaventura, *In Hex.* 20, 16]. Reflexionando sobre estas imágenes, concluye así H. de Lubac: "la Iglesia oculta su gloria prestada bajo un vestido oscuro; de este modo lleva consigo la contradicción y se necesita una mirada penetrante para saber descubrir la belleza de su rostro"[451].

Ahora bien, el uso de la paradoja en eclesiología, como hemos observado, ha sido puesta de relieve de forma ya clásica para la teología por H. de Lubac, a partir de la doble afirmación acerca de la grandeza y de la miseria humana, siguiendo a Pascal, sobre la relación entre inmanencia y la trascendencia, siguiendo a Kierkegaard, y sobre visibilidad e invisibilidad, teniendo presente J. H. Newman[452]. Es en este marco donde H. de Lubac subraya la Iglesia como una realidad compleja y presenta sus tres grandes paradojas: la Iglesia de Dios (*de Trinitate*) y la de los hombres (*ex hominibus*), la Iglesia visible y la invisible, y la Iglesia histórica y la escatológica. Tales paradojas ponen de relieve que es correlativamente Iglesia santa e Iglesia de pecadores.

En efecto, la Iglesia desde este punto de vista fenomenológico aparece como una realidad contradictoria y paradójica, y lo es verdaderamente, tal como escribe él mismo: "subrayo la paradoja y el escándalo inherente a su misma (es decir, la Iglesia) constitución"[453]. Pero paradoja para H. de Lubac no significa contradicción y negación, sino una realidad cuya síntesis está formada de cosas diferentes entre sí, pero sin exclusión recíproca. Como toda realidad humana no se trata de una negación y exclusión, sino de una síntesis no contradictoria de elementos diversos. La paradoja, aún siendo contra la lógica, supera la lógica y la trasciende y puede ser comprendida sólo cuando es aceptada y vivida existencialmente, por esto toda paradoja tiene en su inte-

449. *Casta Meretrix,* 245. 353.

450. Cf. sobre el texto conciliar, cf. K. Rahner, *El pecado en la Iglesia* en, G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona 1966, 433-448; sobre el perdón en el Jubileo del 2000, cf. también el documento de la CTI-2000 en, *Il Papa chiede perdono: Purificare la memoria. Testo del discorso del Papa. Precendenti interventi. Testo della CTI. Sussidi storici,* Casale Monferrato 2000.

451. *Paradoja y misterio de la Iglesia,* 51; cf. el estudio clásico de H. Rahner, *Mysterium Lunae* en, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburg 1964; J. Ratzinger, *Luz:* CFT II: 561-572.

452. Cf. *Meditación sobre la Iglesia,* Barcelona 1964; J. H. Newman, *Via Media de la Iglesia Anglicana,* Salamanca 1995.

453. *Paradojas seguido de Nuevas paradojas,* 181.

rior algo de misterioso. La paradoja que es la Iglesia introduce en el misterio mismo de la Iglesia, aunque la profundidad de este misterio escapa a nuestros ojos, siendo inteligible, pero no comprensible de modo definitivo[454].

Como síntesis se puede recordar la presentación que el mismo H. de Lubac hace de sus reflexiones sobre esta cuestión: "el evangelio está lleno de paradojas, el hombre es una paradoja viviente y según los Padres de la Iglesia, la Encarnación es la Paradoja suprema: Παραδοξος παραδοζων"[455]. Siendo Cristo el misterio por excelencia, la Iglesia es el "misterio" derivado, por esto subraya que "el misterio de la Iglesia, como todo misterio, no puede ser captado con una mirada directa y simple, sino solamente a través de su refracción en nuestras inteligencias. Toma allí el aspecto de paradoja, que únicamente puede expresare por medio de una serie de antítesis o, si se prefiere, de enfrentamientos dialécticos"[456]. He aquí, pues, la clave teológica y el paradigma para usar la paradoja como método de discernimiento de la Iglesia.

V. *Vías para el discenirmiento del testimonio eclesial y de la Iglesia*

1. *Aspectos observables en el testimonio*

Recordemos lo que hemos observado inicialmente sobre el testimonio en el sentido de que exige una hermenéutica en una doble dirección ya que el acto de atestiguar *consigna* algo a interpretar –primera dirección: su *de-donde*– y, a su vez, suscita la *decisión* de confiarse a lo originario del testimonio que es lo atestiguado –segunda dirección: su *hacia-donde*–. Así, la acción del *testigo* aparece como doblemente relativa, ya sea en relación con aquello que atestigua (lo *atestiguado*), ya sea en relación con aquél ante el cual atestigua (el *beneficiario*). Así pues, lo que diferencia el testimonio de la pura crónica o narración sobre un hecho es precisamente su capacidad de auto-implicar al testigo, que debe ser fiel a lo que atestigua e interpelador para quien lo observa sinceramente. Es aquí donde aparece el carácter paradójico del testimonio, ya que no se trata de un puro hecho en sí sino de una realidad dinámica gracias a su *de-donde* y a su *hacia-donde*, de tal forma que el único discurso que puede parecer adecuado a su manifestación como testimonio es, en definitiva, aquello que busca: dar testimonio[457].

Notemos, además, que la epistemología analítica contemporánea está subrayando con detalle, tanto el aspecto psicológico como el epistemológico del testimonio, teniendo presente que éste se da tanto por inferencia implícita como por experiencia directa. En este sentido se ponen de relieve las dos facetas de la credibilidad del testimonio (*testimonial credibility*): la sinceridad, que toca la honestidad del testigo, y la competencia, que toca su experiencia[458]. A su vez, se insiste en el necesidad de que quien observa el testimonio ejerza el llamado "principio de caridad" (*principle of charity*), como actitud favorable de presunción de verdad hacia el otro, que va más allá del principio de pura racionalidad y que posibilita así captar la fuerza "preformativa", es decir, el dinamismo eficaz de cada testimonio concreto[459].

A partir de estas observaciones, el testimonio como fenómeno observable se caracteriza generalmente por su carácter discreto precisamente porque actúa a nivel de las personas e interpela a cada una de ellas y, por esto también aparece como una paradoja para quien lo observa. Así, el testimonio vivido manifiesta de forma particular un *valor* que atrae y fascina, que se revela presente y operante en una existencia concreta que ha quedado transformada y que a su vez se ofrece como una interpelación capaz de suscitar el deseo de vivir también tal valor. A su vez, este tipo de testimonio revela una secreta *armonía* entre lo anunciado y lo vivido, de tal forma que el mensaje forma cuerpo con el testimonio, generando un nuevo *estilo de vida*. Finalmente, este testimonio apunta siempre a un *sentido que trasciende*, que apunta más allá de lo que uno ve, en el que se vislumbra cierta totalidad e intensidad, ya sea por su expresión en un amor servicial, (por la justicia, por los pobres y marginados...), por su continuidad y constancia... ya sea también por su expresión comunitaria, social, eclesial.... Ahora bien, este

454. Cf. la clásica monografía de N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac,* Roma 1980, 122-185.

455. *Paradojas seguido de Nuevas paradojas,* 6.

456. *Paradoja y misterio de la Iglesia,* 49; *Quid significet Ecclesiam esse mysterium* en, *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II,* Romae 1968, 26. 32; cf. E. Salman, *Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico:* Gr 78 (1997) 611-625.

457. Cf. A. Fabris, *Per una filosofia della testimonianza* en, P. Ciardella/M. Gronchi (eds.), *Testimonianza e verità,* Roma 2000, 53-79.

458. Cf. el novedoso estudio de uno de los especialistas actuales en epistemología, R. Audi, *Epistemoly,* London-New York 1998, 129-148 ("Sources of justification, knowledge, and truth: Testimony").

459. Cf. el clásico estudio ya citado del filósofo analítico, C. A. J. Coady, *Testimony,* Oxford 1992, 21. 155-168. 176 ("principle of charity").

sentido no siempre se capta de forma uniforme y no ambigua, sino que aparece como multiforme y paradójico: ¿cuál es la razón última de tal testimonio? ¿Qué compromiso refleja? ¿Qué grupo o asociación o movimiento... está detrás de él?[460].

Observemos también dos dimensiones constantes necesarias para el discernimiento "habitual" del testimonio. En primer lugar, su *dimensión socio-sociológica y comunitaria*. Es verdad que todo testimonio, por aislado que esté constituye un signo, pero este signo por razón de su raíz comunitario-eclesial en la que está inserto –explícita e implícitamente– tiene mucho más dinamismo y más "convicción", cuando se sitúa en esta dimensión explícita. Recordemos las preciosas expresiones neotestamentarias: "vosotros sóis la sal de la tierra, la luz del mundo..." (Mt 5, 14) y el "ved como se aman" (Hech 2, 44-47) de los primeros cristianos. En segundo lugar, es necesario para el discernimiento "habitual" del signo, la *presencia* –frecuentemente secreta– *del Dios actuante en el corazón de las personas* (el don de Dios o gracia) que hace posible el discernimiento "teológico" del testimonio. Sólo de esta forma el testimonio puede ser captado como *signo* de la transformación operada por esta presencia de Dios en el testigo y en aquel que lo percibe.

Para los que observan tales fenómenos será necesaria también una serie de disposiciones a fin de que el testimonio tenga posibilidad de "significar" como signo de credibilidad. Más aún, si tenemos en cuenta que los signos no obran *ex opere operato* y, por tanto, están abiertos a la interpretación que puede ser no siempre homogénea, de ahí la importancia de las disposiciones necesarias para discernir en los aspectos observables del testimonio no solo unos fenómenos insólitos, sino precisamente unos fenómenos insólitos que nos sitúan en la línea de la posible presencia de Dios en el mundo y asumen así significación reveladora y salvadora. Las actitudes que se precisan podemos describirlas así: una actitud de *apertura* a la hipótesis de una *acción de Dios* en el hombre y la historia, capaz de transformar a ambas, que va unida a una cierta conciencia de la propia condición humana frágil y paradójica. Pero a su vez se precisan unas disposiciones claves: una actitud de *sinceridad real* con un auténtico deseo de verdad y de luz (Jn 3, 19; 18, 37), y un cierto *sentido de los valores ético-morales* con una cierta capacidad para reconocerlos y apreciarlos[461].

460. Cf. E. Barbotin, *Le témoignage*, Bruxelles ²1995; R. Latourelle, *La Sainteté, signe de la Révélation*: Gr 46 (1965) 36-65; *Cristo y la Iglesia*, 351-369, donde pone de relieve esta equiparación a partir del Vaticano II; a su vez, T. Citrini valora la santidad como elemento clave, y a su vez paradójico, de la credibilidad de la Iglesia, *La Chiesa e i sacramenti* en, G. Ruggieri (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale I*, Genova 1987, 557-651. 565-572; A. Wolff, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung*, Frankfurt 1996, 258-262.

2. *Discernimiento de la Iglesia a partir del testimonio*

De hecho la paradoja, que el testimonio personal y colectivo puede suscitar, tiene la función de atraer la atención y suscitar interrogantes ante el enigma que es la Iglesia, en cuanto se presenta como "signo" histórico de la salvación de Jesucristo. En efecto, el fenómeno paradójico sociológico, jurídico, organizativo, institucional, cultural, mundial, llamado Iglesia, en su totalidad y en sus mismos miembros crea interrogantes, y hasta problemas, y exige una explicación, una razón suficiente, proporcionada y razonable, de la paradoja que representa. En definitiva, reclama algo más y pide encontrar un principio de inteligibilidad. Pero, ¿cuál puede ser la clave de esta paradoja y enigma? Apuntamos aquí unos elementos en este camino de discernimiento[462]:

A/ si se admite que la historicidad es un elemento constitutivo de la persona en cuanto espíritu, se sigue de ahí que la *historia es el lugar de una eventual manifestación o revelación de Dios a la humanidad* y, por esto, se debe *indagar en la historia* para descubrir el tiempo y el lugar donde la salvación, quizás, ha tocado la historia humana;

B/ si se admite, además, que el *hombre es esencialmente persona y sociedad*, será preciso esperar que haya una magnitud privilegiada, *una institución social en donde la salvación se concentre* de algún modo y se dé en plenitud; además será preciso esperar que se encuentren en ella todas las huellas de las debilidades inevitables en una institución formada por personas humanas;

C/ la *conclusión* puede conducir a esta *explicación sensata y creíble*: *la Iglesia,* en efecto, por todo lo que es y por todo lo que dice, *parece ser precisamente esta institución privilegiada*.

461. Cf. por ejemplo, las perspectivas fenomenológicas actuales de F. Chica, *La caridad signo de credibilidad en la vida de la Iglesia:* Religión y Cultura 45 (1999) 811-849.

462. Cf. K. Rahner, *Oyente de la Palabra,* Barcelona 1967, 199-216; R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia,* 307-315, y nuestro, *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio:* RCatT 9 (1984) 401-461.

En definitiva, se trata de un discernimiento, o vía de explicación, en la línea de la credibilidad que ofrece una propuesta sensata, plausible, hasta creíble, por no ser ni incoherente ni absurda, si se admite que tal explicación puede ayudar a interpretar la paradoja del enigma que es el fenómeno histórico y social de la Iglesia. Se trata, pues, de una vía de inteligibilidad interna como hermenéutica del testimonio, que toma como punto de partida no los atributos gloriosos de la Iglesia, sino las paradojas que la constituyen. De esta forma busca comprender tales paradojas en sí mismas y en su relación con la explicación que la Iglesia da de sí misma y de su conexión profunda con Jesucristo.

Así, con esta hermenéutica del testimonio, la explicación del fenómeno-Iglesia sugiere el Misterio atestiguado, es decir, su realidad de "signo (sacramental)" de Cristo. Como siempre tal vía de discernimiento no puede conducir ni a la evidencia, ni a la simple opinión, sino más bien a una certeza moral y personal suficiente para motivar una decisión prudente. Ahora bien, para abrirse a la posible presencia del Misterio de la Iglesia que se esconde en el fenómeno histórico y social paradójico de la Iglesia y en la fragilidad de su institución, conviene dejarse guiar finalmente por el Espíritu...

III. El testimonio: como triple invitación a la fe: del testimonio Apostólico al testimonio de vida por mediación del testimonio del Espíritu.

Concluímos este apartado y así, *La Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15)*, con una referencia conclusiva a esta categoría englobante que es el testimonio, como signo eclesial de credibilidad. En efecto, el testimonio tal como lo hemos descrito aquí, conlleva una profunda invitación y llamada a la fe, desde una perspectiva triple que posibilita así ser camino hacia la "credibilidad de la revelación cristiana", de acuerdo con la identidad y las tareas que hemos formulado para la teología fundamental, asumiendo su doble tarea fundacional-hermenéutica y dialogal-contextual. Esta triple invitación es camino hacia una propuesta de credibilidad integradora, donde se articulan la dimensión externa y la interna por medio de la dimensión interiorizadora, gracias a esta triple dimensión: desde el testimonio Apostólico al testimonio de vida, siendo mediación entre ambos el testimonio del Espíritu. Recordemos y resumamos esta triple dimensión del único testimonio:

* el *testimonio Apostólico*: a través de la historia y de la Iglesia, como su mediadora fundamental, se nos transmite este testimonio Apostólico fundante enraizado en la Revelación de Jesucristo, que interpela e invita a la fe. Es la Iglesia contemplada por los Padres como la "Madre que congrega" [*Mater congregans*; cf. LG 26]. Se trata, pues, de un testimonio *exterior* en cuanto transmite históricamente el testimonio apostólico fundante.

* el *testimonio de vida*: a través de la vida concreta de los cristianos y de la Iglesia conforme al Evangelio de Jesucristo transmitido por los Apóstoles, que interpela e invita a la fe gracias a la interiorización del testimonio que supone tal existencia. Es la Iglesia vivida por los Padres como "fraternidad congregada" [*Fraternitas congregata*; cf. LG 8. 9; UR 6]. Se trata aquí, pues, del testimonio exterior *interiorizado* en la vida concreta de los testigos y de la comunidad.

*el *testimonio del Espíritu*: es el que hace factible la mediación y el puente entre ambos, ya que su carácter interior posibilita que el testimonio apostólico exterior sea interiorizado en el testimonio de vida. De ahí que los Padres afirmaran que el "Espíritu está en el interior de la Iglesia" [*Spiritus in Ecclesia*: LG 4]. Se trata, en definitiva, del testimonio que al ser del Espíritu es *interior e interiorizador.*

De esta forma la Revelación de Dios se puede comprender de forma global como un gran testimonio de Cristo a través de la vida de la Iglesia, pueblo de Dios. Testimonio fundante de la fe cristiana –*testimonio de la fe apostólica*–, testimonio por su existencia comprometida –*testimonio de la fe vivida*– y testimonio del Espíritu que la habita y la mueve –*testimonio del don de la fe*–. Es el Espíritu pues, el que anima y hace posible esta triple convocatoria a la fe y muestra así la credibilidad integradora que es la categoría TESTIMONIO, como LA REVELACIÓN DE DIOS [atestiguada por los Apóstoles] –VIVIDA [por mediación del testimonio de la vida]– EN EL ESPÍRITU [gracias al don de Dios].

Emerge así claramente la función decisiva del testimonio como camino de credibilidad eclesial, que no se reduce ni a una credibilidad meramente externa y extrínseca, ni a una credibilidad meramente interna y subjetiva, sino que centra su atención en una comprensión de la

credibilidad como invitación –externa e interna a la vez– a la fe, por razón de su carácter "integrador", adjetivo con el que hemos calificado *La Teología Fundamental* que proponemos. En efecto, en esta credibilidad del testimonio se entrecruzan la dimensión *externa*, fruto de la conexión histórica con el testimonio apostólico fundante, la dimensión *interiorizada*, a partir de la experiencia del testimonio vivido, y la dimensión *interior* e *interiorizadora*, gracias al testimonio del Espíritu.

Así, la palabra final de *La Teología Fundamental* que presentamos nos refiere a su subtítulo: *dar razón de la Esperanza* (1 Pe 3, 15). En efecto, la categoría testimonio –la verdadera "martiría" cristiana (cf. LG 42) tal como recordó también el Sínodo de 1985 al afirmar que "no debemos olvidar que testimonio en griego se dice *martyrium*"– se convierte en la mejor traducción del "dar razón", ya que ésta no se reduce a una pura reflexión y a su pretendida diafanidad conceptual, sino que se refiere al *testimonio apostólico histórico*, acreditado por el *testimonio constante de vida*, animado por el *testimonio del Espíritu* que hace el nexo entre ambos.

De esta forma, *La Teología Fundamental* que concluimos pone de relieve el carácter "integrador" de su doble tarea: la tarea fundacional-hermenéutica *–ad intra–*, expresión de su dimensión dogmático-fundamental, y la tarea dialogal-contextual *–ad extra–*, expresión de su dimensión apologético-fundamental. Ambas posibilitan un caminar hacia lo que hemos calificado como "punta fina" de nuestro proyecto teológico-fundamental: la *martiría significativa*, que posibilita la articulación del lógos de la revelación y de la fe cristiana en clave de atestiguación "martirial", como "testimonio radicado en la esperanza". De esta forma el "dar razón" se trasluce en *dar testimonio* de esta palabra universal y definitiva que es la *Revelación de Dios en Jesucristo por el Espíritu* que como "voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y por ella en el mundo" [DV 8] es "la esperanza" (1 Pe 3, 15) para la historia de todos los tiempos.

Siglas

CBSJ: R.E. Brown/J.A. Fitzmyer/R.E. Murphy (eds.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo" IV (1968),* Madrid 1971; nueva edición ampliada en, NJBC.

CDF: Congregación para la doctrina de la fe

CFT: H. Fries (ed.), *Conceptos Fundamentales de Teología 1-4*, Madrid 1966.

CTD: W. Beinert (ed.), *Diccionario de Teología Dogmática(1987),* Barcelona 1990.

CTI: Comisión Teológica Internacional

DBS: AA.VV., *Dictionnaire de la Bible, Supplément,* Paris 1928ss.

DCT: P. Eicher (ed.), *Diccionario de Conceptos Teológicos I-II(1984s.),* Barcelona 1989.

DENT: H. Balz/G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I-II (1992),* Salamanca 1996.

DH: H. Denzinger/P. Hünermann (eds.), *El Magisterio de la Iglesia (ed. 38),* Barcelona 1999, cf. la observación sobre la sigla Dh

Dh: nueva sigla del documento conciliar *Dignitatis humanae* para no confundirse con DH.

DPAC: AA. *Diccionario de Patrística y Antigüedad Cristiana I-II(1983),* Salamanca 1991.

DSp: AA.VV., *Dictionnaire de Spiritualité,* Paris 1932ss.

DT: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diccionario Teológico,* Barcelona 1970.

DTE: AA.VV., *Diccionario Teológico Enciclopédico(1993),* Estella 1995.

DTF: R. Latourelle/R. Fisichella/ S. Pié-Ninot (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental (1990),* Madrid 1992; ²2000.

DTFesp: voces sólo presentes en la edición española del DTF, Madrid 1992; ²2000.

DThC: *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris 1903-1950.

DTI: AA.VV., *Diccionario Teológico Interdisciplinar,* Salamanca 1983.

EE: *Estudios Eclesiásticos*, Madrid 1942ss.

ET: K. Rahner, *Estudios Teológicos I-VII,* Madrid 1967-1969; [2]I, Madrid 2000.

EV: *Enchiridion Vaticanum 1-17 (1962-1998),* Bologna 1975ss.

Gesù Rivelatore: R. Fisichella (ed.), *Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale (dedicato a R. Latourelle),* Casale M. 1988.

Gr: *Gregorianum,* Roma 1920ss.

HdD: B. Sesboüé (ed.), *Historia de los Dogmas I-IV (1995),* Salamanca 1997.

HFTh[2]: W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4*, Tübingen-Basel 2000 [primera ed., Freiburg 1985-1988].

Lat: *Lateranum*, Roma 1940ss.

LThK[2]: J. Höfer/K: Rahner (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche 1-11,* Freiburg 1957-1967.

LThK[3]: W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche 1-9,* Freiburg 1993-2000.

LThK Vat II: vols. 12-14 (comentario Vaticano II) del [2]LThK, Freiburg 1966-1968.

Mansi: G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum amplissima collectio,* Paris 1901-1927.

MSC: *Mélanges de science religieuse,* Lille 1944ss.

MyS: J. Feiner/M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis I-V*, Madrid 1969-1984.

NDT: G. Barbaglio/S. Dianich (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología(1977)*, Madrid 1982.

NDTB: AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica (1998),* Madrid 1990.

NJBC: R.E. Brown/J.A. Fitzmyer/R.E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary,* New Jersey 1990; edición nueva y ampliada del CBSJ.

NRT: *Nouvelle Revue de Théologie*, Tournai 1869ss.

NThWb: H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch,* Freiburg 2000.

NTS: *New Testament Studies,* Cambridge/Washington 1954ss.

PCB: Pontificia Comisión Bíblica

RB: *Revue Biblique,* Paris 1892ss.

RCatT: *Revista Catalana de Teologia*, Barcelona 1976ss.

RET: *Revista Española de Teología*, Madrid 1940ss.

RSPT: *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* Paris 1907ss.

RSR: *Recherches de science religieuse,* Paris 1910ss.

RTL: *Revue théologique de Louvain,* Louvain-la-Neuve 1970ss.

Sc Catt: *La Scuola Cattolica*, Milano 1873ss.

ScE: *Sciences ecclésiastiques,* Montréal 1948ss.

Scr Teol: *Scripta Theologica,* Pamplona 1968ss.

SM: AA.VV., *Sacramentum Mundi 1-6 (1969),* Barcelona 1972.

TF. Perspectivas: R. Latourelle/G. O'Collins (eds.), *Problemas y Perspectivas de TF (1980),* Salamanca 1982.

TF. Temas: C. Izquierdo (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio,* Bilbao 1999.

ThQ: *Theologische Quartalschrift,* Tübingen 1819ss.; München 1969ss.

TRE: AA.VV., *Theologische Realenenzyklopädie,* Berlin/New York 1973ss.

TS: *Theological Studies,* Woodstock/Baltimore 1940ss.

TTF: S. Pié i Ninot, *Tratado de Teología Fundamental,* Salamanca [1]1989; [2]1991; [3]1996.

TWNT: R. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1-10,* Stuttgart 1933-1979.

Vaticano II. Balance: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987),* Salamanca 1989.

WA: M. Luther, *Werke,* Weimar 1883ss. *("Weimarer Ausgabe").*

ZKTh: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Wien 1877ss.

Índice onomástico